Sociología de Max Weber

Julien Freund

homo sociologicus
ediciones península

Julien Freund

SOCIOLOGIA DE MAX WEBER

Traducción de Alberto Gil Novales

ediciones península M.R

La edición original fue publicada por Presses Universitaires de France, de París, con el título *Sociologie de Max Weber*.

Sociología de Max Weber apareció en la colección «Historia / Ciencia / Sociedad» en 1967.

Cubierta de Loni Geest y Tone Hoverstad.

Primera edición en "Homo Sociologicus": enero de 1986.

Impreso en Hurope, s/a., Recaredo 5, 08005 Barcelona.
Depósito Legal: B. 39.240-1985.
ISBN: 84-297-2396-X.

ADVERTENCIA

Este libro intenta exponer con la mayor claridad el pensamiento sociológico de Weber, de la misma manera que Von Schelting expuso su pensamiento epistemológico y R. Aron su pensamiento histórico. En modo alguno se trata de aportar una interpretación personal o de discutir las que han propuesto diversos autores, ya en forma hagiográfica, como es el caso de Honigsheim o Loewenstein, ya en forma polémica, como L. Strauss o L. Fleischmann.

Dedico esta obra a quien fue testigo de mis primeras lecturas weberianas, André Lévy, amigo de mis años estudiantiles, compañero en Gergovie, miembro de la Resistencia, camarada en la cárcel, fusilado en Songes, cerca de Burdeos, el 29 de julio de 1944.

Primera parte

ASPECTOS GENERALES

I. La visión del mundo

Realidad y sistema

Ninguna necesidad interna del pensamiento de Weber exige comenzar el estudio de su sociología con una exposición de sus conceptos generales o filosóficos. Este método nos parece sencillamente el más cómodo para adentrarnos en esta obra compleja y darle un aspecto unitario que, por otra parte, Weber rechazaba con pleno conocimiento. En efecto, una de las características de su pensamiento consiste en la dispersión metodológica, científica y filosófica que cree poder renunciar a cualquier emplazamiento, así como en el espectáculo de todos los antagonismos posibles, irreductibles en principio a cualquier sistema. Cabe preguntarse si no es infidelidad a Weber el intento de dar una apariencia armónica a esta intencionada dispersión. Creemos que no y por varias razones.

En primer lugar, la dispersión weberiana es totalmente extraña a la incoherencia, a la confusión de los géneros o incluso al eclecticismo. Nadie ponía más entusiasmo que él en definir rigurosamente los conceptos que utilizaba, en distinguir las diferentes clases de problemas y los diversos niveles de una cuestión. Basta considerar su obra metodológica para comprobar con qué encarnizamiento perseguía las inconsecuencias lógicas, los equívocos, la falta de rigor en el razonamiento y la imprecisión. Era tan poco ecléctico que no dejó de denunciar, como una de las peores ilusiones del sabio, la práctica del compromiso al nivel de las ideas. No sólo la solución o la línea medias no permiten su justificación científica en mayor medida que una posición extrema, sino que en general son un nido de equívocos.

La objetividad depende únicamente del esfuerzo orientado hacia la mayor univocidad y justeza, presta a desbaratar con un juicio extremo, aunque perspicaz y fundamentado, los prejuicios y opiniones más sólidamente establecidos. Dicho de otro modo, la dispersión que se observa en Weber es consecuencia de su preocupación por el análisis riguroso, es decir minucioso, que separa lo que es lógicamente incompatible y establece las relaciones que se imponen en virtud del determinado estado de la investigación. No era un limitado adversario de la sistematización en general, sino que creía que en el actual estado de la ciencia, expuesta a incesantes correcciones, modificaciones y trastornos en razón del carácter indefinido de la investigación como tal, no cabía construir sistemas definitivos. Más exactamente, la eficacia del trabajo científico puede exigir que, en un momento dado, el sabio intente sistematizar el conjunto de los conocimientos adquiridos en una ciencia o en un sector limitado de una ciencia, a condición de salvaguardar el carácter hipotético de semejantes procedimientos, y teniendo en cuenta otras posibles interpretaciones y sistematizaciones basadas en otras presuposiciones y en el futuro desarrollo de la disciplina. Por el momento, y hasta que la ciencia no esté concluida —lo que nadie puede prever—, todo sistema sigue siendo necesariamente un punto de vista al que cabe oponer otros puntos de vista también justificados. Como consecuencia resulta caduca una síntesis de todo el devenir humano, o de la ciencia en su conjunto, o incluso de una disciplina particular como la sociología; se hace anticientífica si no pretende una validez universal y definitiva. El único crédito que cabe concederle es el de ser una anticipación útil o un hilo conductor de la investigación. En resumen, el sabio es libre de unificar provisionalmente cierto número de relaciones, ya que, como erudito, no sabe formar una unidad global del saber con significación de sistema total.

En segundo lugar, el pensamiento de Weber implica, como cualquier otro, conscientes o inconfesadas corres-

pondencias entre los temas que parecen más antinómicos. Los comentaristas weberianos insisten con todo fundamento en la disociación radical que establece entre conocimiento y acción, entre ciencia y política; no obstante, nos equivocaríamos si viéramos en ello una contradicción «desgarradora» o «desesperante», no sólo porque tal actitud es extraña al temperamento de Weber, sino también a su visión del mundo. Por el contrario, existe una verdadera solidaridad entre el comportamiento que exige al sabio y el del hombre de acción, aunque se opongan en cuanto a su sentido. La estricta separación que encuentra entre valor y hecho, entre voluntad y saber, no sólo tiene por objeto delimitar con claridad la esencia lógica de cada una de las dos actividades, su terreno respectivo y como consecuencia la naturaleza de los problemas que una y otra pueden resolver con los medios que en cada ocasión les son propios, sino también hacer más fructífera su eventual colaboración, en razón misma de su distinción, por medio de la eliminación de las confusiones perjudiciales a una y otra. Debido a los límites del trabajo científico, la acción adquiere pleno sentido, con su correspondiente corolario, que es la elección entre valores, cuya validez escapa a la jurisdicción de la objetividad científica. La ciencia ayuda al hombre de acción a comprender mejor lo que quiere y puede hacer, ya que no cabe prescribirle lo que debe querer. La ciencia no resulta en modo alguno incompetente en la esfera de la elección de los fines últimos, aunque éstos sean fútiles e inútiles, ya que basta que pertenezcan al dominio de las creencias y de las convicciones, tan indispensables al hombre como el saber positivo. A pesar de su antinomia, el rigor científico es correlativo a la libertad de elección, en el sentido de sacrificio por una causa, bajo pena de engaño en el primer caso y de esterilidad en el segundo. Más allá de esta afinidad, existe otra, más profunda. En un aspecto, la concepción de Weber sobre la ciencia está dominada por la de la política; es decir, que a la multi-

plicidad y al antagonismo de los valores y de los fines corresponden la multiplicidad y el antagonismo de los puntos de vista bajo los que un fenómeno se puede explicar científicamente. A pesar del rigor de los conceptos y de las demostraciones, la ciencia no está al amparo de la rivalidad entre las hipótesis ni de la competencia entre las teorías, cada una de ellas fundada en un cierto número de hechos averiguados y comprobados, a veces demasiado bien elegidos para las necesidades de la causa, con exclusión de otros hechos perfectamente igual establecidos. Dicho de otro modo, su teoría de la ciencia está impregnada de su teoría de la acción, excepto cuando la primera intenta vencer las contradicciones de las que se alimenta la segunda. Nos encontramos aquí en el núcleo del problema que, después de Rickert, Weber llama la «relación con los valores». Volveremos al tema, ya que no es este el lugar de detallar todas las correspondencias del pensamiento weberiano. Las iremos viendo a medida que avance nuestro comentario crítico, particularmente al referirnos a las relaciones metodológicas entre el «ideal-tipo» y las categorías de posibilidad objetiva y de causalidad adecuada.

En último lugar, aunque Weber evitó llevar sus interrogaciones y explicaciones a un núcleo o principio único, parte, sin embargo, de una intuición originaria y fundamental: la de la infinidad extensiva e intensiva de la realidad empírica. Esto significa que la realidad es inconmensurable para el poder de nuestro entendimiento, de suerte que éste nunca termina de explorar los acontecimientos y sus variaciones en el espacio y en el tiempo o de actuar sobre ellos; además, le resulta imposible describir íntegramente incluso la más pequeña parcela de lo real o tener en cuenta todos los datos, todos los elementos y todas las consecuencias en el momento de actuar. Conocimiento y acción no se realizan nunca de manera definitiva, ya que todo conocimiento exige otros conocimientos y toda acción otras acciones. Ninguna ciencia particular, ni siquiera el conjunto de

las ciencias, es apta para perfeccionar nuestro saber, ya que el entendimiento no puede introducir o copiar lo real, sino solamente elaborarlo mediante el juego de los conceptos. Entre lo real y el concepto, la distancia sigue siendo infinita. Sólo podemos conocer fragmentos, nunca el todo, puesto que éste es en sí mismo una especie de singularidad que desafía todas las concebibles singularidades. Hasta nuestro saber adquirido, incluso el más aparentemente sólido, queda en duda si un sabio lo considera desde un punto de vista nuevo e inédito.

Cualquiera que sea el método adoptado, sólo es posible ordenar relativamente lo real, no agotarlo. A este respecto, cabe utilizar el método generalizante, cuyo objetivo es el establecimiento de leyes generales por reducción de las diferencias cualitativas a cantidades mensurables con precisión. Este procedimiento despoja a la realidad de la riqueza de lo singular, al formar conceptos cuyo contenido se empobrece a medida que su validez general se hace mayor. El segundo método, que se puede llamar individualizante, se liga a los aspectos singulares y cualitativos de los fenómenos. No obstante, en el momento en que pretende llegar a un conocimiento, tampoco puede omitir los conceptos, aunque sean más ricos en contenido que los precedentes. Basta que se trate de conceptos para que sean impotentes de reproducir íntegramente lo real. En consecuencia, la suma de resultados de uno y otro método queda inevitablemente más aquí de la plenitud de la realidad, ya que, de todas maneras, sólo puede proporcionarnos aspectos del mundo empírico. Por esta razón, Weber se opone decididamente a cualquier sistema, ya sea clasificador dialéctico o de otra clase, que, después de formar una red de conceptos tan densa como sea posible, crea estar en condiciones de deducir la realidad. Semejantes filosofías, que llama «emanatistas», son simulacros bajo todos los puntos de vista.

Sociología científica y sociología reformadora

Estas opiniones de Weber son de capital importancia para comprender en qué sentido su sociología supuso un verdadero giro en la historia de esta disciplina, que se convierte en una ciencia positiva y empírica. A pesar de las protestas de fidelidad al espíritu científico y de las especulaciones sobre la posibilidad de aplicar en el estudio de la sociedad los procedimientos ordinarios del método científico (observación, experimentación, inducción que termina en el establecimiento de leyes, cuantificación y comparación), las diversas sociologías del siglo XIX fueron mucho más doctrinales que científicas. Tanto en Comte como en Marx o Spencer, por ejemplo, la síntesis romántica iba al paso del análisis modesto, preciso y prudente. Para todas estas inteligencias, estaba claro que la ciencia y filosofía de la historia concordaban perfectamente, ya que una de ellas era prolongación necesaria de la otra. Dejemos de lado la cuestión de saber en qué medida era o no correcta su idea de la ciencia. Lo que nos parece esencial es que todas partían de una idea de la sociedad, de la cultura o de la civilización entendidas como un todo, ya en el sentido del espíritu objetivo de Hegel, en el del materialismo dialéctico de Marx o en el de la humanidad de Comte. En otras palabras, presuponían una unidad *a priori* de la historia pasada y futura, de forma que no existía ninguna dificultad en leer el pretendido aspecto único y global del devenir. Al evolucionar el desarrollo histórico por etapas, en la que una sería la razón necesaria de la siguiente, el individuo queda reducido a sufrir la racionalidad inminente y progresiva del devenir hasta la etapa de plena floración final. No se trataba, pues, de analizar de cerca las verdaderas estructuras de las sociedades particulares, o de los diversos grupos humanos, ya que sólo adquirían importancia los hechos susceptibles de confirmar la doctrina planteada al principio. Se comprende que en estas condiciones las sociologías del siglo XIX no hacían más que solicitar a la ciencia y que

tenían, ante todo, la pretensión de modificar la sociedad existente. Más exactamente, estas sociologías eran más reformas que ciencia. El análisis del ser y de la realidad sólo suponía un pretexto que debía aprovechar el deber-ser y servir los planes de la transformación social.

¿Y Durkheim? El año 1895, en que este autor publicó *Las reglas del método sociológico*, Weber era profesor de la Universidad de Friburgo-en-Brisgau y se ocupaba más de los problemas de economía política y de política social que de sociología. Es indudable que con esta obra, Durkheim estableció los cimientos de una sociología entendida como ciencia positiva y autónoma, independiente de toda hipótesis metafísica y de toda predicción escatológica. A diferencia de tantas estériles polémicas y críticas injustas, debemos señalar los méritos de Durkheim: fue el teórico de la sociología científica, aunque en la práctica no se mantuvo fiel a su distinción entre juicio de realidad y juicio de valor. El núcleo de las dificultades de la concepción durkheimiana se halla en este nivel y en ninguna otra parte. Se equivocó al interpretar la «conciencia colectiva» como un hecho comprobable, cuando no es más que una hipótesis que puede ser útil a la investigación. También habría mucho que decir sobre su definición del hecho social como una cosa, por cuanto Durkheim concebía las representaciones colectivas como una categoría específica, «un grupo determinado de fenómenos que se distingue por sus caracteres definidos con respecto a los que estudian las otras ciencias de la naturaleza». En este caso, el error consiste en una clasificación de las ciencias que tiene por base la división de la realidad en varias series de fenómenos *sui generis* (físicos, biológicos, psíquicos, sociales, etc.), que cuentan con existencia propia y que son irreductibles unos con otros. Semejante separación es extraña al espíritu científico, puesto que un mismo fenómeno puede estudiarse tanto por la historia como por la sociología, la psicología, la biología o la física. Si cada ciencia constituye una disciplina autónoma en razón de los postulados que le son propios, la realidad

empírica, por el contrario, no permite que se la divida en sectores autónomos compartidos por las ciencias a la manera en que la política separa el mundo en Estados independientes. Si bien estas inexactitudes son imputables a la debilidad de la teoría durkheimiana sobre el conocimiento, lo cierto es que no perjudican a su intención de hacer de la sociología una ciencia positiva. El grave error de Durkheim fue reintroducir subrepticiamente los juicios de valor que, con toda razón, había condenado en teoría; por este motivo ha contribuido a perpetuar una confusión que él fue el primero en denunciar, bajo pena de impedir que la sociología alcanzara el rango de disciplina positiva y empírica. No es este el momento de resumir las evaluaciones incontrolables de la obra de Durkheim. Observemos, por ejemplo, que considera a la sociedad como «buena», sin aportar una justificación científica más válida que quienes la conciben mala. No sólo estima que la sociedad está dotada de una autoridad moral, sino que posee una vocación reformadora debido a que es vehículo de la racionalidad, a la que, por añadidura, no atribuye efectos beneficiosos. Cree, por lo tanto, en el progreso moral por el progreso social, e incluso piensa sacar de sus estudios sociológicos un nuevo sistema social cuya precisión podría confirmar la ciencia. En este mismo sentido, suponía que la sociología era apta para producir estructuras sociales más sólidas, que reemplazarían a las que se habían hundido con la caída de la organización imperial a consecuencia de los acontecimientos del año 1870. Más aún, a imagen del unilaterismo banderizo, estaba convencido de poder reducir, además de la moral y de la política, la teoría del conocimiento y el espíritu de la religión a simples factores sociológicos. Estas son, entre otras, algunas de sus valoraciones. Ahora bien, todas estas afirmaciones y posiciones son juicios de valor que escapan a la competencia de cualquier ciencia; Durkheim las cubrió, sin embargo, con la autoridad de la sociología. Por consiguiente, a pesar de sus intenciones teóricas, no deja de perturbar la pura investiga-

ción científica con la introducción de ideales propios de un cierto cientifismo y desnaturaliza su propio proyecto de formar una ciencia positiva.

Si bien, y con toda razón, se ha hecho notar la semejanza de intenciones de Durkheim y Weber, a pesar de otras innumerables diferencias, no es menos cierto que este último fue verdaderamente el primero en establecer *en la práctica* la sociología sobre bases rigurosamente científicas, respetando la esencia general de la ciencia. Efectivamente, lo que sorprende en Weber es la ausencia de toda doctrina preconcebida y de toda síntesis *a priori*. Se trata de un puro analista, preocupado sólo de conocer los datos históricos y de interpretarlos en límites controlables. Se valió sin duda de un saber enciclopédico que no ha tenido después de él ningún otro sociólogo. El lector de su obra queda asombrado al comprobar con qué facilidad domina una erudición tan competente en historia, economía y derecho de todos los países como en las sutilezas de las diversas religiones de China, la India, Europa o África o incluso en la formación del espíritu científico y la evolución de las artes. Cierto es que esta inmensa erudición entorpece a veces el poder del razonamiento, pero, al mismo tiempo, las útiles comparaciones que su cultura le permitían hacer le alejaba de las generalizaciones apresuradas y prematuras. No es que Weber sea sistemáticamente refractario a la síntesis, puesto que le atribuía un valor innegable, como método del pensamiento, en la elaboración de la significación limitada de un fenómeno determinado, sino que es hostil a las amplias construcciones que, con el pretexto de racionalizar las previsiones, se pierden en un conjunto de predicciones de carácter adivinatorio.

Conocía demasiado bien las sorpresas, disfraces y mudanzas de la historia para mezclar en el análisis riguroso los anhelos o pesares relativos al socialismo futuro o al porvenir del capitalismo. La sociología ha de ser fiel a los únicos postulados que la hacen la ciencia que es, y no a convicciones morales, religiosas, políticas

o estéticas, que le son extrañas; su papel principal es argumentar científicamente sobre problemas propiamente sociológicos y no confirmar o refutar una doctrina filosófica. No ha de ser marxista o naturalista, espiritualista o materialista, sino únicamente verdadera ciencia. No cabe duda de que se pueden encontrar errores e insuficiencias en la obra de Weber, pero son errores de sabio, debido por ejemplo a lagunas informativas o a fallos de la interpretación crítica por no haber realizado las comparaciones útiles; no obstante, estos errores siempre son controlables. Resulta evidente que el trabajo del sociólogo visto de este modo no tiene nada de arrebatador: Weber fue el primero en reconocer lo que hay de paradójicamente abrumador en la pasión del sabio:

«Todo ser que es incapaz de ponerse anteojos, por decirlo así, y de limitarse a la idea de que el destino de su alma depende de la necesidad de realizar tal conjetura, y precisamente ésa, en tal lugar de tal manuscrito, sencillamente hará mejor en abstenerse del trabajo científico. Nunca sentirá lo que puede llamarse la "experiencia vivida" de la ciencia. Sin esta singular embriaguez, de la que se burlan quienes permanecen extraños a la ciencia, sin esta pasión, sin esta seguridad... de saber que uno es capaz de realizar esa conjetura, nunca poseerás la vocación del sabio y harás bien en dedicarte a otra cosa.» *

Si cabe hablar de un progreso justificado por la ciencia, sin duda es el de un conocimiento destinado a ser superado.

* MAX WEBER, *Le savant et le politique*, París, Plon, 1959, pág. 71.

Nota del editor: En la presente edición se han conservado las referencias bibliográficas originales de la obra francesa, facilitando así al lector el conocimiento de las obras de Max Weber traducidas al francés. Asimismo, al final del libro, el lector hallará la referencia de las obras de Weber publicadas en castellano hasta el momento actual.

El trabajo de un sociólogo es esencialmente crítico; consiste en un análisis y en una interpretación controlables. Esta crítica es, sin embargo, constructiva, no en el sentido de que permite elaborar una doctrina filosófica, sino en el de la formación de la ciencia sociólogica que, como todas las demás disciplinas, necesita para progresar documentos sólidos, relaciones comprobadas y conceptos claros y precisos. El hecho de que los resultados del trabajo sociológico se puedan utilizar para fines prácticos de orden político, económico o técnico, no influye en su validez lógica: son científicamente válidos porque son verdaderos, o aproximadamente exactos, y no porque también puedan servir a designios extraños a la ciencia. Al igual que la física, la sociología no tiene por objeto escrutar el fin último del devenir mundial. Se plantea, por lo tanto, un problema de significación del hecho de que las actividades humanas, las instituciones y los grupos son de naturaleza teleológica, puesto que se desarrollan o se establecen con vistas a una finalidad. Está claro que no cumpliría su tarea si olvidara estas cuestiones. No hay, pues, más que una manera de considerarlas científicamente: atenerse a la significación específica y particular de tal actividad, o de tal institución, en el marco de su objetivo y de sus propios medios, y reconocer que una misma institución, por ejemplo, puede variar con el tiempo y, en consecuencia también su significación que, de una generación a otra, cabe incluso que se haga contradictoria o pasar por estimable a los ojos de un grupo y absurda a los de otro. Nos hallamos ante el problema weberiano de la relación con los valores, del que trataremos más adelante. Digamos rápidamente en qué consiste.

La actividad política y económica, por ejemplo, tienen para el hombre un significado general que depende de su objetivo respectivo. Independientemente de este significado determinable racionalmente, un socialista y un capitalista le darán además otro sentido; del mismo modo, el Estado moderno tiene distinto significado que la ciudad griega. Este último género de significados sólo

permite su caracterización científica con relación a los valores, relación en sí misma variable. Cuando estudiamos histórica o sociológicamente la ciudad griega, no es posible determinar el sentido que tenía para los hombres más que relacionándola con los valores que dichos hombres consideraban esenciales. Sin embargo, nosotros, historiadores y sociólogos del siglo XX, podemos encontrar a esta institución otro significado, mediante la relación con nuestros valores, o estudiar la que le atribuían los escritores políticos del siglo XVI al relacionarla con los suyos. Lo esencial es que, cuando juzguemos el significado de la ciudad griega, precisemos con claridad a qué orden de valores nos referimos, de lo contrario corremos el peligro de caer en una confusión perjudicial al trabajo científico, debido a que tal vez atribuimos nuestra escala de valores a los griegos, o inversamente, o bien hemos confundido todas estas series de valores. Estas diversas relaciones de los valores son legítimas, a condición de distinguirlas con cuidado, para que no se pierda el interés científico de nuestro trabajo. En efecto, todos los razonamientos falaces, falsos y sofísticos tienen por origen esta confusión. Cuando el historiador y el sociólogo estudian un fenómeno cualquiera —Estado, burocracia, clase social o partido político— sólo realizan un verdadero trabajo de erudito si se limitan a separar el significado de cada uno de estos fenómenos e indican cuáles son los valores con los que se relacionan. Cierto es que nadie puede impedirles que busquen un significado más general, en relación con un presunto sentido del devenir mundial sobre la base de un sistema definido de valores, pero entonces dejan de ser sabios para convertirse en filósofos o profetas.

La racionalización

Weber se mantuvo lo más estrictamente posible en esta línea de conducta en sus trabajos de sociología y ante sus alumnos. No se trataba de palabras en el aire

o de la afirmación de una simple convicción, sino de la expresión de la disciplina que se imponía personalmente, cuando declaraba que el profesor debe evitar en su cátedra toda toma de posición valorativa y limitarse únicamente a los problemas de su especialidad, siéndole lícito jugar al demagogo y al profeta en la calle, revistas y diarios, en resumen, en todos los sitios donde es posible la libre discusión y la crítica pública. La sobriedad de su enseñanza podía compararse a la pasión que ponía en defender públicamente sus posiciones personales. También él era partidario de una visión del mundo, cuyo núcleo esencial se encuentra expuesto en sus célebres conferencias *El oficio y la vocación de sabio* y *El oficio y la vocación del hombre político*. En estas exposiciones no hay afinidades con los autores de las grandes síntesis del siglo XIX, salvo tal vez con Fichte, mientras que está muy próximo a hombres como Baudelaire, Schopenhauer, Nietzsche, Dostoyewsky y Burckhardt. El concepto dominante de esta visión parece ser el de la racionalización. ¿Qué entendía nuestro autor por este concepto?

En modo alguno se le debe confundir con la pretendida racionalidad inmanente de la historia, que arrastraría al devenir humano a un movimiento de progreso universal cuyo término sería una especie de epifanía de la razón entendida como floración de la verdadera justicia, de la verdadera virtud, de la igualdad, de la paz, etc. La racionalidad, tal como Weber la comprende, y que a veces asocia a la noción de intelectualización, es el resultado de la especialización científica y de la diferenciación técnica propia de la civilización occidental. Consiste en la organización de la vida, mediante la división y coordinación de las diversas actividades, sobre la base de un estudio preciso de las relaciones entre los hombres, con sus instrumentos y su medio ambiente, en vista de una mayor eficacia y rendimiento. Se trata, pues, de un puro desarrollo práctico operado por el genio técnico del hombre. Weber caracteriza esta racionalización como una sublimación, es decir, como un re-

finamiento ingenioso de la conducta de la vida y un dominio creciente del mundo exterior. Veremos más adelante que examina su evolución en todos los terrenos esenciales de la vida humana —religión, derecho, arte, ciencia, política, economía—, esforzándose, sin embargo, en permanecer siempre en los límites de lo que es objetivamente comprobable, puesto que el análisis pretende una validez científica. En estas dos conferencias citadas, así como en su artículo sobre la *Neutralidad axiológica*, se toma la libertad de dar un tono personal a su concepción de la racionalización, indicando las implicaciones filosóficas y metafísicas que cree encontrar en ella.

Debido a que Weber hace de la racionalización un fenómeno esencialmente propio a la civilización occidental, resulta claro que esta noción nada tiene de una potencia metafísica que llevaría al devenir en un sentido determinado y hacia un objetivo final que no podríamos prever teóricamente. Por el contrario, es la obra contingente de un cierto tipo de hombres que eventualmente pueden transmitirla al resto de la humanidad. Más exactamente, caracteriza el sentido que esos hombres dan a sus actividades, no el fin ineluctable del desarrollo del mundo, anunciado por las filosofías «emanatistas» de la historia. La civilización de los incas o de los aztecas no contenía en germen las inmensas posibilidades de la civilización occidental. Weber considera también el dominio técnico como una de las características esenciales de esta última civilización, negándose a reducirla al conjunto de la cultura a la que ha dado origen. A pesar de ser uno de los sociólogos que más han insistido en la importancia de la técnica, rechazó, sin embargo, la «desviación» tecnológica de Marx.* En efecto, no es posible, en su opinión, ligar tan estrechamente

* Véase la intervención de Weber sobre el tema *Técnica y cultura*, con ocasión del I Congreso de Sociedad Alemana de Sociología, el año 1910, en *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie una Sozialpolitik*, págs. 449-456.

este último sistema económico con el desarrollo técnico (tahona y feudalismo, molino de vapor y capitalismo) sin caer en el «emanatismo». Lo que nos enseña la reflexión sobre la técnica es el respeto hacia el genio creador de los individuos que logran, gracias a inventos a veces sorprendentes, transformar las condiciones materiales de la existencia de una colectividad. Lejos de que una época sea la ineluctable continuación de la anterior, es necesario captar la originalidad de cada una de ellas al igual que de cada civilización: todas son obras maestras. Dicho con otras palabras, la posibilidad de establecer entre ellas relaciones de consecuencia no puede hacernos olvidar su singularidad ni el papel creador de los individuos que, con su aportación personal, contribuyen a darles una configuración propia y particular.

Falta mucho para que la creciente racionalidad represente un progreso en el sentido corriente de la palabra o incluso para que sea razonable. Aunque tenga por fundamento la técnica científica, no cabe decir que constituya un progreso del saber en el sentido de un mejor conocimiento de nuestras condiciones de vida. El operador de una máquina electrónica, por ejemplo, ¿conoce los teoremas y leyes científicas que forman la base de la construcción de dicha máquina? Consideremos otros ejemplos más sencillos, que son los que nos da Weber. El usuario de un tranvía o de un ascensor no sabe gran cosa de los principios que condicionan el funcionamiento de aquéllos, al igual que el conductor o el ascensorista. ¿Conocemos exactamente las propiedades del uso de la moneda? Los mismos especialistas de la economía financiera no se ponen de acuerdo sobre esta cuestión. El consumidor compra en la tienda de ultramarinos una cantidad de productos de los que desconoce las materias empleadas para su fabricación. Por el contrario, el «primitivo» de la selva sabe infinitamente más sobre sus condiciones de vida, sobre los instrumentos que utiliza y sobre los productos con que se alimenta.

«La creciente intelectualización y racionalización no

significan en modo alguno un creciente conocimiento general de las condiciones en las que vivimos. Significan más bien que sabemos, o que creemos, que en cada instante podríamos, siempre que quisiéramos, demostrarnos que en principio no existe ningún poder misterioso e imprevisible que se interfiera en el curso de nuestra vida; en pocas palabras, que podemos dominar cualquier cosa por medio de la previsión.» *

Más grave error sería creer que la racionalización es dispensadora de la razón no sólo en el sentido de las luces, sino también en el de un progreso moral individual y colectivo. Lo cierto es que se dirige a la organización social exterior y no a la vida íntima y razonable del hombre. Hay tanta razón al menos en la tradición como en el progreso técnico, incluso en lo que concierne a la previsión. En un sistema tradicional, una generación sabe con bastante aproximación cómo se comportará la siguiente y, por lo tanto, posee, a falta de la verdad científica, el consuelo de una certeza. Weber hubiera podido citar a este respecto a Pascal, quien encontraba muy razonable aceptar que el primer hijo de la reina sucediera al rey, ya que este procedimiento permite eliminar las disputas vanidosas sobre la mayor habilidad o la mayor virtud. También hubiera podido preguntarse si la creciente racionalización ha hecho a los hombres más pacíficos, más morales, más conscientes, más tolerantes. ¿Sería un criminal que se organizara racionalmente menos culpable que un asesino en un sistema tradicional? Y a la inversa, ¿sería Sócrates un filósofo de menor envergadura que Husserl o Sartre? Sin embargo, Weber prefiere a Tolstoi para ir más directamente al núcleo del problema y dar a su interrogación la mayor profundidad. La racionalización se desea eudemonista. En realidad, bajo la apariencia de un optimismo que no conoce límites, sólo es quizá un pesimismo que organiza la desesperación. ¿Es cierto que

* Max Weber, *Le savant et le politique*, pág. 78.

se trata de la palanca de la felicidad? Abrahán murió colmado por la vida porque disfrutó de todo lo que podía ofrecerle la existencia. No podía esperar nada más en esta Tierra. El hombre racionalizado sabe que vive en lo provisional, en lo incierto; sufre porque la felicidad queda para el mañana o para el día siguiente, y se encuentra inmerso en un movimiento que no deja de maravillarle y de decepcionarle con nuevas promesas. Por lo tanto, la racionalización tiene un carácter utopista: permite creer que la felicidad es para los hijos, para los nietos, y así sucesivamente. ¿Por qué el hombre de hoy día no puede gozar esa felicidad? ¿Debido a qué injusticia? Así, la seducción de las condiciones exteriores, siempre tan lejanas y siempre tan deseables, le lanza a la miseria en el momento presente. Continuamente la felicidad remite para más adelante la posibilidad de quedar satisfecho con lo que se ofrece. ¿Por qué morir? ¿Qué significa la muerte? No es más que el obstáculo que impide al hombre disfrutar de la felicidad: un absurdo, en suma. Y cuando la muerte carece de sentido, la vida tampoco lo tiene. De esta forma, la racionalización y la intelectualización crecientes transforman la dialéctica del interior y del exterior en la de un vacío real y de una plenitud ilusoria. Todos los significados se hunden y sólo queda lo arbitrario de las apariencias.

El progreso es innegable, aunque no existe en todas partes. El problema es, pues, situarlo y definir su naturaleza, ya que por sí misma la racionalización no es todavía un signo de progreso. Weber lo ha demostrado a propósito de la música en su opúsculo dedicado a los *Fundamentos racionales y sociológicos de la música*. Tomemos el ejemplo de la pintura: los cuadros de los pintores primitivos que ignoraban la perspectiva no son menos hermosos que los de los artistas del Renacimiento o de otras épocas. Si una obra de arte está «acabada», no debería ser superada o mejorada, ni envejecer. En política, se «consulta» a los ciudadanos en los sistemas modernos, pero no participan más en las deci-

siones que en otros tiempos, sin contar que el poder y la lucha continúan dominando esta actividad. En economía, gracias al impulso técnico industrial, las necesidades primarias quedan saturadas con mayor facilidad, pero otras necesidades, secundarias hasta entonces, adquieren carácter de urgencia. Debido a la psicología, la psicofísica y el psicoanálisis conocemos mejor ciertos fenómenos, como las sensaciones o las motivaciones de los sentimientos y de las pasiones, pero el amor no se ha hecho más amor, ni los celos menos celos. Se considera por lo general que los mormones están más adaptados, debido a lo que han aportado, a las condiciones de vida en el Lago Salado que los indios que vivieron allí antes que ellos. Tal juicio no es más que una opinión subjetiva, ya que el progreso técnico puede hacernos añorar la vida al aire libre, el encanto de la soledad y el reposo en el silencio. El progreso tiene un sentido en el terreno de la ciencia y de la técnica, donde la acumulación del saber condiciona la posibilidad de nuevos conocimientos y en el que la habilidad técnica de ciertos constructores permitió, por ejemplo, resolver el problema del perfil de bóveda de ciertos espacios y dar origen al estilo gótico. No obstante, no cabe decir que el gótico constituye un progreso con relación al románico. En resumen, el progreso existe en todos los órdenes que obedecen a la ley de lo cuantitativo y carece de sentido en la esfera de lo cualitativo puro.

La racionalización y la intelectualización crecientes tienen, sin embargo, una consecuencia decisiva, en la que Weber insiste con vigor: han desencantado al mundo. Con el progreso de la ciencia y de la técnica, el hombre ha dejado de creer en las potencias mágicas, en los espíritus y en los demonios, ha perdido el sentido profético y sobre todo el de lo sagrado. La realidad se ha hecho triste, sosa y utilitaria, dejando en las almas un gran vacío que intentan llenar con la agitación y con toda clase de artificios y sucedáneos. Entregados al relativismo precario, a lo provisional y al enojoso escep-

ticismo, los seres procuran enriquecer su alma con un baratillo de religiosidad, de estetismo, de moralismo y de cientifismo, o sea con una especie de filosofía pluralista que acoge indistintamente las máximas más heteróclitas de todos los puntos del mundo. La mística se convierte en mistificación, la comunidad en comunitarismo y la vida queda reducida a una serie de experiencias vividas. A los universitarios y a los intelectuales se les pide que aporten mensajes, cuando, por la fuerza de las circunstancias, están aislados en una especialidad. Adulados por este papel, sustituyen el soplo profético con charlatanismo. La racionalización y la intelectualización han despojado al mundo de un encanto que se intenta reemplazar con el énfasis del militantismo. Frente a esta situación, Weber sólo ve dos soluciones: volver a la quietud de las viejas iglesias o afrontar el destino con virilidad, es decir con valor ante la modesta tarea cotidiana. En el fondo, la posición de Weber es la del individualismo que vacila entre las dos versiones de la actividad: prometeana y epimeteana.

El antagonismo de los valores

A pesar de su progesión aparente en todos los dominios de la actividad humana, la racionalización y la intelectualización no logran socavar el imperio de lo irracional. Por el contrario, con la creciente racionalización, lo irracional refuerza su intensidad. Esta es una idea dominante que, aunque Weber no la expresa con claridad, preside toda su filosofía. ¿Hacia qué se dirige la racionalidad? Debido a la previsión que la ciencia y la técnica afirman con el juego del cálculo de probabilidades, el hombre consigue únicamente racionalizar las relaciones exteriores. Esto quiere decir, como explica Weber al final de su *Ensayo sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*, que en esencia se trata de las relaciones entre los productos *artificiales* creados por el propio hombre, a los que puede dominar,

controlar y confiar debido a que está capacitado para valorar su alcance y efectos. A este nivel adquiere pleno sentido la conducta racional por finalidad: es la más fácilmente comprensible, ya que se basa en la valoración técnica de la relación entre el fin y los medios más adecuados. El hecho de que sea la más comprensible no significa, sin embargo, que sea la más frecuente. aunque Weber hubiera deseado que así fuera. No obstante, su sentimiento profundo, expresado varias veces tanto en el estudio sobre la *Objetividad del conocimiento* como en *El oficio y la vocación de hombre político,* es que la vida y el mundo son fundamentalmente irracionales.

¿Cómo hay que entender la irracionalidad? Weber rechaza categóricamente la idea de que la libertad humana tenga por fundamento lo irracional o que lo introduzca en el mundo.

«Lo que hay de erróneo en la suposición que permite creer que la "libertad del querer" —poco importa cómo se la entienda— es idéntica a la "irracionalidad" de la actividad o bien que esta última esté determinada por la primera, salta a la vista. La específica capacidad de desorientar toda previsión, que es grande pero no más que con respecto a las "fuerzas ciegas" de la naturaleza, es privilegio del loco. En efecto, las acciones que tenemos conciencia de haber ejecutado racionalmente son las que acompañamos de ordinario con el más alto grado de sentimiento empírico de la "libertad", lo cual quiere decir las que hemos realizado en ausencia de una coacción física o psíquica, de afecciones personales y de perturbaciones "accidentales" que ofuscan la claridad del juicio, en suma, aquéllas por las que perseguimos un "objetivo" claramente consciente mediante el recurso a los "medios" que son más adecuados según nuestro conocimiento.» *

* M. Weber, «Estudios críticos al servicio de la lógica de las ciencias de la cultura», en *Essais sur la théorie de la science,* París, 1965, pág. 233.

Así, la irracionalidad tiene su origen en nuestra vida afectiva, por cuanto permanecemos siempre sometidos a las mismas pasiones y a las mismas necesidades, y también en nuestras relaciones con el poder, ya sea plegándonos a la autoridad, ya rebelándonos contra ella. Se expresa también en el azar o la imprevisibilidad, ya se trate de fenómenos de la naturaleza o del comportamiento individual y colectivo. En efecto, Weber protesta con vigor contra lo que llama el «ridículo prejuicio de los diletantes naturalistas», que creen que los fenómenos colectivos, o de masa, son más racionales o más objetivos que las reacciones individuales. Por último, insiste especialmente, y ese es el aspecto más original de su concepción, en lo que denomina «irracionalidad ética del mundo», que se caracteriza por una irracionalidad axiológica y por la paradoja de las consecuencias.

En el mundo se enfrentan valores múltiples y fines últimos que, por su misma pluralidad, mantienen la irracionalidad. Dígase lo que se quiera, lo verdadero, lo bueno y lo bello no se concilian ni se reducen entre sí. No sólo una misma cosa puede ser santa sin ser hermosa, buena o verdadera, sino por no ser hermosa, buena ni verdadera; puede ser buena sin ser hermosa o verdadera y precisamente por eso no es ni hermosa ni verdadera; puede ser verdadera sin ser santa, buena o hermosa y en sí misma no ser nada de eso. Esta idea del *antagonismo de los valores* se liga directamente con la intuición fundamental de la diversidad infinita de la realidad. El desencanto del mundo debido a la racionalización es impotente ante esa lucha eterna que los griegos, todavía bajo el hechizo de los dioses y de los demonios, expresaron en su politeísmo. Esta es la verdad de la experiencia humana. En efecto, así como en otro tiempo se ofrecían sucesivamente sacrificios a Afrodita, Apolo y a los dioses de la ciudad, ahora intentamos servir a la paz, la justicia, el amor, la verdad, la igualdad; sin embargo, al elegir uno de estos valores, aunque sea temporalmente, corremos el riesgo de lastimar e irritar a los otros. Descubrimos aquí la razón

profunda de la hostilidad de Weber a las filosofías unitarias de la historia que esperan reconciliar definitivamente todos los valores y fines en una última etapa del devenir. En realidad, esta unificación final descansa con mucha frecuencia en la exclusión de ciertos valores, como la política y la religión, y por este hecho conserva las razones del antagonismo. Es posible encontrar en ciertas circunstancias compromisos entre todos estos fines, pero este acuerdo sigue siendo provisional y en todo instante corre el peligro de romperse, a pesar de los imperativos de la oportunidad o de los deseos de la prudencia. El antagonismo de los valores es sencillamente insuperable.

Más aún, se encuentra en todos los niveles de la actividad humana. Resulta inútil pretender concordar definitivamente orientaciones tan fundamentales como la economía, la política, la moral, el arte, la religión y la ciencia, ya que no existe ninguna armonía necesaria entre el poder, la necesidad, el interés, la pureza y el conocimiento. Esto no sólo se refiere a la diversidad de los temperamentos o de los gustos, sino también a la propia elección, que es conflictual por esencia. Plantear es siempre oponerse. Además, el conflicto puede surgir en el interior de una misma actividad, por ejemplo en el seno de una misma religión, no sólo entre catolicismo y protestantismo, sino en el catolicismo o el protestantismo. De igual modo, ¿cómo resolver la cuestión de la superioridad de la cultura francesa o de la cultura alemana? También aquí se combaten y sin duda para siempre diferentes dioses o valores. Vivir de acuerdo con los preceptos de la moral es digno de alabanza, pero conviene no perder de vista que, desde el momento en que se elige superar el mal, se choca por ejemplo con la oposición entre el precepto evangélico de la no resistencia y la voluntad de combatir el mal recurriendo a medios violentos. Cabe elegir una u otra de estas actitudes, pero no sólo ninguna teoría ética está capacitada para definir cuál es mejor o superior a la otra, sino que ellas mismas, a su vez, corren el peligro de

entrar en conflicto. En resumen, un fin particular como la justicia o la igualdad encubre por su equívoco un antagonismo. Quien elige la justicia choca con la eventual oposición entre la justicia conmutativa y la distributiva, así como quien quiere realizar la igualdad se enfrenta con el dilema de si es necesario conceder lo máximo al que más lo merece o, por el contrario, exigirle lo máximo.

El segundo aspecto de la irracionalidad ética es la *paradoja de las consecuencias*. Para comprenderla bien, hemos de recordar brevemente la famosa distinción entre ética de convicción y ética de responsabilidad. El partidario de la primera es el hombre de principios, de pureza intransigente, animado únicamente por el sentimiento de obligación hacia lo que considera su deber, sin tener en cuenta las consecuencias que puede acarrear la realización de su ideal. Es el caso del pacifista puramente doctrinal que exige la paz a cualquier precio, sin pensar en las circunstancias, las relaciones de fuerzas y los problemas que están en juego. Es también el caso de quien exige en nombre de la verdad absoluta que se aclare por completo un asunto, sean cuales sean las pasiones que pueden desencadenar las revelaciones y las funestas consecuencias que pueden derivarse para los demás. Se trata, por lo tanto, de una moral incondicional, del todo o nada; por esta razón, cuando choca con una resistencia decidida, da por lo general media vuelta y cae en el milenarismo, ya achacando su impotencia a la estupidez humana, o apelando a la violencia con el pretexto de poner fin a toda violencia. El partidario de la ética de responsabilidad, por el contrario, tiene en cuenta lo posible, valora los medios más apropiados para alcanzar el fin, consciente de la misión a realizar y de su responsabilidad con respecto a los demás, así como de las consecuencias que pueden originarse. Esta distinción de las dos morales, por típica que sea desde el punto de vista teórico, no excluye la posibilidad de actuar con convicción y con sentido de responsabilidad en la abnegación por una

causa. Weber veía en esta unión la característica del hombre «auténtico».

A pesar de todo, en el nivel típico de la pureza de esta oposición, es preciso observar que sólo la conducta del partidario de la ética de responsabilidad es racional por finalidad, ya que tiene en cuenta en sus valoraciones la irracionalidad del mundo y los medios disponibles, así como las consecuencias previsibles. Por el contrario, la del partidario de la ética de convicción es irracional o sólo racional por valor, en la medida en que se desinteresa de los medios y de las consecuencias. Todo lo más, se refugia mentalmente en un ideal «racional» de orden cosmo-ético, puesto que no soporta la irracionalización inmediata del mundo. De la pureza de la convicción no depende que la posibilidad de alcanzar un fin «bueno» se concilie necesariamente con medios igualmente «buenos»; a veces es preciso contar con medios deshonestos, o por lo menos peligrosos, y de consecuencias molestas. Sea cual sea, ninguna ética del mundo es capaz de decir en qué momento y en qué medida un buen fin justifica los medios y las peligrosas consecuencias. Este es el escollo de la ingenua pureza de toda ética de convicción, y con mayor razón de la que se basa en una doctrina religiosa, puesto que, tal como Weber lo explica ampliamente en las últimas páginas de su conferencia sobre *El oficio y la vocación de hombre político*, la experiencia de la irracionalidad del mundo ha sido precisamente la fuerza motora de todas las religiones. En cuanto al que está animado de una convicción de naturaleza política, debe saber que quien se mezcla en esta clase de asuntos no puede evitar ni la violencia ni el compromiso con las potencias diabólicas, y que sólo podrá intentar la realización del objetivo de su creencia rodeándose de un aparato humano, de partidarios, y por lo tanto exponiéndose a las irracionalidades de la violencia.

Las consecuencias son de dos clases, unas previsibles y otras imprevisibles. Sobre todo estas últimas revelan, por su paradoja, la irracionalidad del mundo.

Uno de los hechos fundamentales y de los menos discutibles en la historia y la experiencia humana, es que el resultado de una actividad, principalmente de orden político, raramente responde a las esperanzas e intención primitiva de sus agentes. Este es el aspecto más desorientador de la acción, cuando se la mide con el objetivo de la convicción: la oposición del resultado y de la intención. Esto es cierto tanto en una operación limitada, una huelga por ejemplo, como en una empresa espectacular y gloriosa, que puede ser una revolución. Estamos muy lejos de que del bien sólo resulte bien y que el mal no origine más que mal. La realidad es infinitamente más compleja. Las consecuencias más desastrosas acompañan con frecuencia a las intenciones más puras y nobles. Sería fácil actuar si del bien sólo resultase bien, y no habría dificultad alguna en resolver con claridad lógica las dificultades morales y los conflictos del deber o de la conciencia. Por un lado habría acciones dignas de elogio, por el otro actos responsables, de manera que bastaría elegir las primeras con toda tranquilidad de espíritu. Cierto es que tal maniqueísmo corresponde al racionalismo intelectualista de la ética de convicción, que se opone a la realidad de la vida. La paradoja de las consecuencias se complica con la repercusión incontrolable e indefinida de unos actos sobre otros, de forma que nadie es capaz de prever cuándo y cómo terminará una acción emprendida. Comprometerse en una actividad, sobre todo de carácter político, no es lo mismo, dice Weber, que sentarse en un simón (o un taxi), ya que a éste se le puede detener en el sitio deseado. Las consecuencias, y las consecuencias de las consecuencias, no cesan por orden o deseo de quien ha tomado la iniciativa de una acción.

La personalidad de Weber

En nuestros días este conjunto de reflexiones de Weber ha entrado en el dominio común de la filosofía, pero

resulta difícil imaginar las ásperas y amargas resistencias que encontró en vida. Naturalmente, tuvo alumnos y pretendidos confidentes entusiastas (algunos de los cuales, por desgracia, han hecho del weberianismo una especie de carrera en los Estados Unidos), pero en rigor no tuvo discípulos. Su pensamiento sigue siendo objeto de controversias, tal como deseó. En una carta que escribió a Gottl-Ottlilienfeld el 18 de abril de 1906, ruega a su destinatario que polemice tan rudamente como le sea posible sobre sus concepciones, aunque le parezcan indiscutibles. No existe tampoco escuela weberiana a la manera de ciertas escuelas marxistas, comtianas o incluso durkheimianas.

En varias ocasiones Weber se encontró completamente aislado, abandonado por los que se decían sus mejores amigos. No cabe duda de que su actitud política y concretamente su hostilidad a las aventuras de Guillermo II no fueron extrañas a su aislamiento. Sin embargo, ocurrió también que en el terreno puramente científico de la noción de neutralidad axiológica, se vio abandonado por todo el mundo, por ejemplo en ciertas memorables sesiones de la *Asociación para la política social*. Algunas de sus posiciones públicas desencadenaron el tumulto de los estudiantes nacionalistas, quienes incluso llegaron a ocupar por la fuerza el aula para impedirle hablar. Al leer la devota biografía de su mujer Mariana Weber, sólo llegamos a hacernos una pequeña idea de los estallidos, revueltas y escándalos que provocó. Quienes le conocieron dicen que era como un volcán en constante erupción, al tiempo que conservaba en su fuero interno una calma que confundía más a sus contradictores. Era hombre que sabía tomar sus distancias, a pesar de su curiosidad siempre despierta, tanto para el más pequeño trabajo de erudición sobre la antigua China como para las cuestiones de la más acuciante actualidad. Fue sobre todo un sabio. Alguna vez se dejó tentar, sin éxito, por la carrera política. Esta le interesaba demasiado humanamente para que fuera su vocación.

Cabe preguntarse qué hubiera hecho si se hubiera lanzado resueltamente por este último camino. Sin que la pregunta sea ociosa, hemos de confesar que tiene poco interés puesto que, dado lo que conocemos de su carácter, es evidente que no se encontraba allí su porvenir personal. Del mismo modo que en su papel de universitario se negó siempre a ser un maestro rodeado de discípulos —prefería las conversaciones con una sociedad abierta—, rechazó también la eventualidad de tener que reclutar un aparato humano, unos partidarios. Ahora bien, tal como él mismo reconoció, en eso reside la condición fundamental de la eficacia política. En todo, y en todas circunstancias, fue un ser profundamente independiente, lo que explica en parte ciertas actitudes y declaraciones que pueden parecer contradictorias. Un mismo impulso le llevaba a desear que se disparara sobre el primer funcionario polaco que entrara en Dantzig y a solicitar que se ejecutara al conde Von Arco, que había asesinado a Kurt Eisner, jefe del gobierno revolucionario de Baviera. Aunque detestaba a Ludendorf, estaba siempre dispuesto a defenderlo si le atacaban injustamente. Luchó contra la exclusión de anarquistas, socialistas y judíos de las cátedras universitarias, y no tuvo más que desprecio por las empresas revolucionarias que surgieron a raíz de la derrota de 1918. Al mismo tiempo que tomaba partido en favor de los estudiantes pacifistas, preconizaba el «chauvinismo» en el caso en que los aliados impusieran pura y simplemente la paz.

En el plano científico, cabe preguntarse por qué Weber, que pasaba por ateo, se ocupó tanto de sociología religiosa, a la que dedicó tres grandes volúmenes de sus obras completas, sin contar su proyecto de añadir un cuarto dedicado al Islam y los capítulos de *Economía y Sociedad* que tratan de la misma cuestión. Se trata, por lo tanto, de la parte más importante de su trabajo sociológico. Sin abrir una discusión sobre el sentimiento religioso de Weber, debemos insistir de nuevo en la libertad de espíritu, aliada al escrúpulo del sabio, que

se niega a dejar transparentar en su obra de sociología las posiciones subjetivas del hombre. La realidad es que las estructuras sociales, económicas y políticas han estado desde siempre impregnadas por las convicciones religiosas de los pueblos y continúan estándolo. Olvidar este aspecto capital de todo estudio de las sociedades es mutilar a la sociología; combatir la religión en nombre de la ciencia es ir en contra de la objetividad del espíritu científico. Por otra parte, como la religión es una de las antenas de la sensibilidad humana, mostrar indiferencia hacia ella es condenarse a desbaratar el fenómeno de la cultura. Sin duda Weber no hubiera renegado de la hermosa fórmula paradójica de Miguel de Unamuno: sólo Dios es ateo.

II. La metodología

Método naturalista y método histórico

La reflexión epistemológica de Weber tiene como fondo la querella metodológica que dividió a los universitarios alemanes a finales del siglo XIX. Sucesivamente intervinieron en el debate, economistas (Schmoller, Menger), psicólogos (Wundt), historiadores (Lamprecht, E. Meyer, Von Belov), filólogos (Wossler), filósofos (Dilthey, Windelband, Rickert) y otros autores menos conocidos. El objeto del litigio era el estatuto de las ciencias humanas (llamadas también ciencias históricas, ciencias sociales, ciencias del espíritu, ciencias de la cultura, etc.). ¿Había que reducirlas según la intención de los positivistas, a las ciencias de la naturaleza o, por el contrario, afirmar su autonomía? Naturalmente, el debate se desvió en seguida hacia una discusión sobre la clasificación de las ciencias y, a este respecto, los partidarios de las ciencias humanas se opusieron también por su parte. Unos, entre ellos Dilthey, consideraban que el fundamento de esta clasificación era la diferencia de objeto, teniendo en cuenta la distinción entre el reino de la naturaleza y el del espíritu o de la historia: la realidad quedaba dividida en sectores autónomos, cada uno de los cuales dominaba una categoría especial de ciencias. Otros, entre ellos Windelband y Rickert, negaban el fraccionamiento de la realidad, que seguía siendo una y siempre idéntica a sí misma, y proponían un fundamento lógico; las ciencias abordan el estudio de la realidad por vías diferentes, de manera que la diversidad de métodos constituiría el principio de la clasificación: el sabio busca conocer las relaciones generales o leyes, o bien el fenómeno en su singula-

ridad; habría así dos clases de métodos principales, que se pueden llamar generalizante e individualizante. De ahí dos categorías fundamentales de ciencias que Windelband denomina nomotéticas e ideográficas, y Rickert ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura. La psicología, por ejemplo, aunque se ocupa esencialmente de fenómenos mentales, actúa de manera naturalista y por lo tanto pertenece a la categoría de las ciencias de la naturaleza y no a la de las ciencias de la cultura.

Admitiendo la distinción entre método generalizante y método individualizante, Weber no acepta las conclusiones de Windelband y de Rickert, en particular la división de las ciencias fundamentada en esta diferencia metodológica. A su juicio, no hay razón para clasificar la psicología entre las ciencias de la naturaleza en lugar de entre las ciencias de la cultura. No hay nada más discutible que reservar uno de estos métodos a una serie de ciencias y el otro a una serie distinta. Por el contrario, cualquier ciencia utiliza a voluntad las circunstancias de cualquiera de estos procedimientos. Según las necesidades y la orientación de la investigación, la sociología o la psicología emplean el método generalizante o el método individualizante; de igual modo, la biología o la astronomía intentan establecer leyes o bien estudiar un fenómeno en su singularidad. Por consiguiente, por justificadas que estén desde el punto de vista lógico, la distinción entre lo general y lo singular y las dos clases de procedimientos que se desprenden, es falso afirmar que en la práctica las ciencias de la naturaleza utilizan exclusivamente el método naturalista o generalizante y las de la cultura el histórico o individualizante. Las primeras se ocupan de singularidades (por ejemplo, las propiedades particulares de un planeta o de un tejido) y las otras se interesan en el establecimiento de leyes generales.

Ninguno de estos dos métodos posee privilegio o superioridad con respecto al otro. Fiel al espíritu de la epistemología kantiana, Weber niega que el conocimiento sea reproducción o copia integral de la realidad, tan-

to en el sentido extensivo como en el de la comprensión. La realidad es infinita e inagotable. Por lo tanto, el problema fundamental de la teoría del conocimiento es el de las relaciones entre ley e historia, entre concepto y realidad. Cualquiera que sea el método adoptado, realiza una selección en la infinita diversidad de la realidad empírica. Así, en razón de su objetivo, el método generalizante despoja a lo real de todos los aspectos contingentes y singulares, reduciendo las diferencias cualitativas a cantidades mensurables con precisión y susceptibles de formar una proposición general de carácter legal. El método individualizante olvida los elementos genéricos y presta únicamente atención a los caracteres cualitativos y singulares de los fenómenos. En este sentido, uno y otro se alejan de la realidad en razón de las necesidades de conceptualización, sin la que no habría conocimiento científico. En consecuencia, nada nos permite decir que, confrontada con la realidad, uno de estos métodos sea más válido, más justo o más completo que el otro.

Estos resúmenes dan tono a la teoría weberiana del método. Desde el momento en que el método es una técnica del conocimiento, está dominado por la ley de toda técnica, es decir, por la eficacia. No cabe decir *a priori* que tal procedimiento es mejor que otro, ya que todo depende de la intuición del sabio, del sentido de la investigación y de la habilidad en la aplicación, de tal manera que sólo los resultados obtenidos deciden retrospectivamente sobre su validez. No sólo no hay método universal, sino que la oportunidad de un procedimiento varía con los problemas a resolver: eficaz en un caso, puede fracasar en otro análogo. La misma idea de la legitimidad de un método en una ciencia particular no es más que un falso problema. Sobre este punto, Weber es adversario de todo dogmatismo: la misión de un método es el progreso del saber, no permanecer fiel a un pretendido ideal del conocimiento. Puesto que la ciencia es una indefinida búsqueda, queda excluida la existencia de un método ideal, acabado o incluso defini-

tivo. En varias ocasiones, Weber se rebela contra la concepción de Augusto Comte, para quien, en virtud de la clasificación jerárquica de las ciencias, una ciencia depende de la otra, de forma que las ciencias sociales sólo se pueden constituir tomando por base ciencias de la naturaleza ya existentes. Este dogmatismo llevó a Comte a negar a la psicología el estatuto de una ciencia autónoma y convertirla en una rama de la biología, así como a pensar que sólo hay una ciencia de la sociedad, mientras que las de la naturaleza són múltiples. Según Weber, puede haber tantas ciencias como específicos puntos de vista existan en el examen de un problema, y nada nos autoriza a creer que hemos agotado todos los enfoques posibles. Por idéntica razón, rechaza como estériles las tentativas de los filósofos interesados en encontrar un fundamento único a las ciencias humanas, reduciéndolas por ejemplo a la psicología. Al ser todas las ciencias autónomas, debido a sus propios presupuestos, ninguna sirve de modelo a las demás. Por lo tanto, hay que considerar como diversiones intelectuales los esfuerzos tendentes a hacer de la psicología el fundamento de la sociología, con el pretexto de que ésta encuentra fenómenos psíquicos en el curso de sus investigaciones. ¿No encuentra también fenómenos geográficos, médicos, económicos y políticos? ¿Por qué, entonces, no basarla en la geografía, la Medicina, la economía o la política? La validez de la sociología como ciencia depende únicamente de los problemas *específicos* que se proponga resolver.

Cuantificación y experiencia vivida

Basándose en estas consideraciones, Weber somete a severa crítica los dos conceptos que pasan contradictoriamente en su época (y siguen pasando en la actualidad) a gobernar la investigación científica, tanto en la historia como en la psicología o sociología: la cuantificación y la experiencia vivida.

Es erróneo creer que no hay más conocimiento científico válido que el de orden cuantitativo. En efecto, la cuantificación y la medida son y no son procedimientos metodológicos; como tales, no pueden formar el objetivo de la ciencia, ya que éste consiste en la verdad para quienes deseen la verdad. Weber acomete también contra el prestigio de que gozan las matemáticas en la teoría tradicional de la ciencia, así como contra el simplismo de ciertos sabios y sociólogos que creen haber realizado una obra científica al traducir en números y ecuaciones diversas observaciones. El hecho de que el conocimiento matemático haya sido el primero en alcanzar el rigor científico, no le confiere superioridad lógica. El procedimiento matemático realiza, como cualquier otro, una selección entre los aspectos de la infinita realidad; no es válido, pues, más que en los límites de los postulados que le son propios, sin jurisdicción sobre lo que se encuentra en el exterior. Por consiguiente, no constituye un método universal ni siquiera ejemplar. Al igual que sería ridículo discutir la exactitud de las proposiciones numéricas y su utilidad en la aplicación técnica, no cabe tampoco subordinarle las otras disciplinas. A cada sabio le corresponde decidir cuáles son los conceptos que le son útiles, y qué rigor conviene darles con respecto a los objetivos de su investigación. No es cierto que el rigor conceptual se obtenga únicamente por medio de la precisión matemática, ya que también puede lograrse con la crítica, la racionalización lógica, la exactitud en las observaciones o la finura de la intuición.

Con el fin de quedar modeladas en el cañamazo matemático, muchas teorías de la ciencia se han puesto en contradicción con el infinito extensivo e intensivo, al pensar que es posible deducir la realidad a partir de conceptos. El imperialismo cientifista considera que a medida que el hombre descubre leyes cada vez más generales, un día será posible construir un sistema de conceptos suficientemente completo y rico del que quepa deducir toda la realidad. Olvida que el concepto es

selectivo por esencia y que la suma de conceptos, y por consiguiente de selecciones, no equivaldrá nunca a la totalidad de lo real. El infinito no es la adición de cosas definidas, sin contar que la generalización no puede captar, en virtud de su limitación, la singularidad que desprecia en el curso de sus operaciones. Los diferentes sistemas filosóficos del siglo XIX han creído en el milagro.

Como todo procedimiento que haga progresar a la investigación es bueno, Weber no ve ningún inconveniente en sacar provecho de la cuantificación en sociología, siempre que este procedimiento se muestre fértil. Como economista, utilizó los números;* además, en su estudio sobre *La ley psicófica y el marginalismo*, se burla de quienes se oponen a este método por prejuicio dogmático. Pero de eso a decir, como han hecho algunos sociólogos norteamericanos, que Weber fue el principal artífice de la matematización sociológica, hay una gran distancia que no caminará ningún verdadero conocedor de su pensamiento, ya que sabe que ridiculizó a todos los que, a la manera de Solvay, por ejemplo, intentaron reducir sistemáticamente toda la vida social y cualquier fenómeno sociológico a una fórmula numérica. ¿Qué puede añadir el número a fenómenos que se comprenden por sí mismos? Lo único que puede hacer es introducir confusión en los problemas que son claros y dar apariencia científica a trabajos que no la tienen. Hacer de la utilidad social una variable numérica, en el interior de una ecuación, no impide que esta variable no sea un concepto preciso que comporte toda una gama de valores subjetivos e indeterminados. ¿A qué orden de juicios pertenecen las categorías de productividad o de energía social? ¿Al de las ciencias o al de la valoración? Muchos estudios sociológicos, que proceden por cuantificación, no hacen más que batir la paja y son absolutamente inútiles. Lo importante es distinguir cada vez entre una medida numérica susceptible

* Entre otras obras en su largo ensayo titulado: *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit.*

de ayudar a la comprensión de un problema y el modo pseudo-científico que cree resolver una dificultad por el mero hecho de llenarla de cifras, operaciones matemáticas o gráficos.

Otros teóricos de las ciencias toman la dirección contraria y fundamentan la sociología y otras disciplinas próximas en la intuición, entendida como intropatía (*Einfühlung*) o como reviviscencia (*Nacherleben*), es decir, conocimiento inmediato por una especie de introyección en su experiencia vivida. A esto objeta Weber que la intuición pertenece a la esfera del sentimiento y como tal no es un conocimiento científico, ya que éste no sólo exige elaboración y construcción conceptuales, sino además conceptos rigurosos. En ningún caso cabe tener en cuenta la experiencia vivida, ya que es personal, incomunicable, incontrolable y refractaria a la prueba. Constituye un ataque estético y no científico de la realidad. Por otra parte, en general se concibe mal la intuición: nunca coincide con la diversidad infinita de la realidad, ya que también ella realiza una selección. Por lo tanto, sólo podremos revivir por intropatía algunos aspectos de nuestra experiencia vivida o de la de otro; lejos de reproducir o repetir un estado anterior, la conciencia intuitiva que tenemos de él constituye más bien una nueva experiencia vivida. Poco importa el papel de la intuición (aunque Weber no lo minimiza en modo alguno), ya que lo cierto es que la experiencia vivida no es nunca como tal un conocimiento científico. Puede convertirse en él a condición de someterse a los imperativos ordinarios de la transformación conceptual, de la comprobación y de los otros procedimientos de la administración de la prueba, quedando entendido que una proposición no exige, para ser científica, someterse a una ley. El conocimiento sólo es científico si intenta ser válido para todos, y no cuando adula el gusto de algunos.

En la base de la teoría de la cuantificación, al igual que en la de la experiencia vivida, existe un mismo prejuicio: el devenir físico es más racional que el devenir

psíquico o humano. Sólo las consecuencias que se sacan de los dos casos son diferentes. En el primero se considera que lo irracional es despreciable y que conviene reducir al máximo todos los elementos de la actividad humana a la naturaleza; en el segundo se intenta preservar lo irracional y construir una ciencia con principios y métodos propios, aunque estén en contradicción con los de las ciencias de la naturaleza. A lo que Weber objeta que ambas posiciones derogan la esencia de la ciencia. Por una parte, ésta última no conoce dominio reservado y en principio puede aplicarse a toda la realidad; no hay, pues, razón para excluir lo irracional del campo de su investigación. Por otra parte, no puede haber dos ciencias contradictorias. Cualquiera que sea el análisis que pretenda el título de conocimiento científico, debe someterse a las reglas del control, de la comprobación y de la prueba, que son idénticas en todas las ciencias positivas y empíricas. No se trata de un simple voto piadoso del epistemólogo, si se desea reconocer que el devenir físico es tan racional o tan irracional como el devenir psíquico. ¿Qué se entiende, en general, con la noción de irracionalidad? La imprevisibilidad y la contingencia. Ahora bien, ¿es más previsible conocer el número de pedazos en que se divide un bloque de piedra en libre caída que la acción realizada bajo el impulso de una pasión? ¿Podemos prever mejor el tiempo que hará dentro de un mes que la actuación de un hombre? A la inversa, una acción que, una vez planteado su objetivo, utilice los medios apropiados es tan racional como la ley general de la física; puede ser, pues, accesible al saber nomológico. El gobierno militar o la ley penal cuentan racionalmente en la intervención de cierto número de consecuencias, de la misma manera que las evaluaciones estadísticas de un constructor de puentes y las previsiones de un cultivador que utiliza abonos químicos. Por consiguiente, entre la posibilidad de prever los fenómenos singulares de la naturaleza y la espera de las consecuencias de una acción humana, no existe diferencia de principio.

Cierto es que bajo el concepto de irracionalidad se entiende otra cosa: se la identifica con el concepto de libertad de la voluntad. Se admite así que la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las de la cultura tiene por fundamento la oposición de la inercia y de la libertad. En opinión de Weber, esta tesis es tan errónea como la anterior. Como ya hemos visto en el apartado 4 del capítulo precedente, la libertad humana no es más irracional que el determinismo, ya que las acciones que tenemos conciencia de haber ejecutado *racionalmente* son las que cargamos con el más alto grado de sentimiento empírico de la libertad. Parece, pues, inútil fundamentar la diferencia entre cuantificación y experiencia vivida en la oposición del determinismo y de la libertad, puesto que cabe tanta irracionalidad e imprevisibilidad, o respectivamente de racionalidad, en una esfera como en la otra. Se falsea el trabajo científico al que se le asigne por tarea demostrar la verdad exclusiva de uno de estos dos conceptos, y se contradice la esencia de la ciencia al intentar justificar la competencia de una de estas nociones en una u otra categoría de las ciencias. Semejante tarea se mantiene externa a la investigación positiva. Determinismo y libertad son todo lo más datos que es preciso aceptar con el mismo rango que la contingencia, la locura, la vida, etc. No pueden, por lo tanto, constituir el fundamento de una investigación ni su objetivo. En efecto, tanto la necesidad como la libertad se sitúan en una zona que trasciende el saber empírico y escapa a su jurisdicción: no han de orientar, pues, el trabajo del sabio. Este puede tenerlas en cuenta a manera de hipótesis, sin pronunciarse sobre su validez metafísica, de lo contrario deja el campo de la ciencia por el de las evaluaciones no controlables.

Evidentemente, resulta imposible entrar aquí en todos los detalles de la concepción metodológica de Weber. Limitaremos nuestra exposición al análisis de los conceptos que consideraba más determinantes.

Sólo hay ciencia de lo que existe. Por lo tanto, el problema es explicar lo que existe, comprometiéndose en general en el camino de la investigación de las causas. Por desgracia, la relación de causalidad ha originado tantos malentendidos como confusiones. Por ejemplo, unos identifican causalidad y legalidad, en el sentido de que sólo merece llamarse causa la condición susceptible de subordinarse a una ley. ¡Error!, exclama Weber. Un efecto accidental depende tanto de causas como un fenómeno llamado necesario y, en el fondo, todo lo que se produce en el mundo debería de producirse de la manera como se manifiesta y no de otra. Por consiguiente, un acontecimiento singular es también el resultado de causas, algunas de las cuales pueden no ser más que circunstancias singulares. Es imposible, por ejemplo, excluir del análisis de las causas de una guerra la singular decisión de quienes la han deseado. De manera más general, todo lo que es producido, produce a su vez una acción (*bewirkt und wirkend*). En resumen, lo que se considera, desde un cierto punto de vista como efecto, puede a su vez actuar como causa, del mismo modo que lo que se llama causa, puede considerarse desde otro punto de vista como efecto. Existen dos maneras de considerar la causalidad, según la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi*. Tomemos un ejemplo de Weber: las cartas de Goethe a *madame* Stein. Su lectura nos ayuda a captar cuál fue la influencia real que las relaciones con *madame* de Stein ejercieron efectivamente sobre la evolución de Goethe (causalidad entendida como razón de ser). Nos permite también conocer mejor o caracterizar la personalidad de Goethe o los medios culturales de esa época. En este caso, no son ya un eslabón en la cadena causal de la evolución histórica y real de Goethe, sino sólo un medio de conocer un tipo de hombre o un tipo de cultura (razón de conocer). Tomemos otro ejemplo, no weberiano, pero más clásico: el de las causas de la guerra. Cuando al analizar las cau-

sas de la guerra de 1914-1918 tenemos en cuenta el atentado de Sarajevo, el ultimatum de Austria, etc., estos acontecimientos tienen valor de causas en el sentido de la *ratio essendi;* se trata de eslabones reales que han contribuido efectivamente a desencadenar el conflicto. Por el contrario, cuando se habla de las causas económicas de las guerras, nos hallamos en otro nivel, en el de lo típico, es decir, el de la *ratio cognoscendi* de la guerra en general. Ahora bien, cabe lamentar que corrientemente historiadores y sociólogos confunden, en detrimento de la claridad y de la explicación científica, estas dos maneras de considerar la causalidad.

Lo cierto es que el método generalizante utiliza de manera distinta al método individualizante la relación de causalidad. En sentido original y pleno, la causalidad comporta dos ideas fundamentales: de una parte la de una acción relacional, especie de dinámica entre dos fenómenos cualitativamente diferentes y, de otra, la de una subordinación a una regla general. El método generalizante tiende a borrar el concepto de acción y, por consiguiente, el de causa, y sólo permite aparecer el de ley en el sentido de igualdad matemática entre los fenómenos considerados. En el método individualizante, por el contrario, tiende a desaparecer la noción de regla para poner en evidencia la unicidad cualitativa del devenir en general o la singularidad cualitatva de uno de sus fragmentos. Nada nos autoriza, sin embargo, a declarar que la primera manera de emplear la causalidad sea más válida que la otra, o bien que la causalidad no tenga su sitio en las ciencias históricas o que su análisis sea menos riguroso o científico.

Es necesario llegar más al fondo de las cosas. Lo que aprendemos a conocer por la causalidad (tanto en la esfera de la naturaleza como en la de la cultura) no es más que una vista fragmentaria y parcial de la realidad, basada en una estimación de carácter probabilista. Puesto que la diversidad de lo real es infinita desde el punto de vista extensivo e intensivo, la regresión causal es indefinida. Si se quisiera agotar el conocimiento causal

de un fenómeno, habría que tener presente la totalidad del devenir, ya que todo devenir contribuye finalmente en la producción del efecto singular que forma el objeto del análisis.

«En toda ciencia empírica de carácter causal, la aparición de un efecto no se establece a partir de un momento dado, sino de toda eternidad.» *

Sea cual sea el método, lo cierto es que sólo presta atención a ciertos aspectos del devenir y de los fenómenos, es decir de aquéllos que parecen importantes en función de sus presuposiciones, y considera despreciables a los otros. Nos contentamos con lo que se llama la razón *suficiente,* o sea que realizamos una selección en la infinita diversidad. En principio, ningún aspecto ni ningún elemento son despreciables; si consideramos algunos como tales, es en razón de la orientación de nuestra curiosidad y del objetivo de la investigación. De ello resulta que, a pesar de la hipótesis teórica *causa aequat effectum,* hacia la que tiende la causalidad concebida como igualdad matemática, prácticamente la investigación causal establece siempre una desigualdad entre los fenómenos, debido a que trata a algunos como importantes y esenciales y a otros como secundarios y despreciables. El método naturalístico ignora la contingencia, lo accidental y otros aspectos que no se subordinan a una ley: esta subordinación a una regla es su criterio de selección. ¿Cuál es el del método histórico o individualizante?

Weber lo llama con una denominación tomada de Rickert: la *relación con los valores.* A primera vista, esta noción parece prestarse a equívocos, ya que si es lícito al historiador y al sociólogo referirse a los valores, de los que se sabe que son variables, ¿no abre puertas y ventanas a los abusos de la subjetividad? ¿Cabe, en estas condiciones, hablar de un principio de objeti-

* *Essais sur la théorie de la science,* pág. 321.

vidad que se impondría a todos los que practican las ciencias humanas? Para comprender bien lo que Weber entiende por este concepto, digamos en primer lugar lo que no es, para determinar luego su naturaleza y su papel.

No tiene nada en común con un juicio de valor o con una evaluación que apreciara de manera ética o de otra cualquiera la materia tratada. Eso está incluso en directa contradicción con la neutralidad axiológica de la que Weber, como veremos más adelante, fue ardiente defensor en las ciencias sociológicas y económicas. La evaluación que glorifica o condena, aprueba o desaprueba, no ocupa lugar en la ciencia, ya que es pura subjetividad. A la inversa, la relación con los valores es extraña también a un sistema objetivo y universal de valores que expresen una jerarquía unívoca y definitiva. La elaboración de semejante sistema no sólo releva la filosofía metafísica, sino que, al contrario que Rickert, Weber no cree en la posibilidad de formar una que sea susceptible de quedar adoptada por todo el mundo. Quiérase o no, los valores, en el sentido de la evaluación y de un sistema de valores, dependen de nuestros sentimientos y de nuestra voluntad, conciernen a nuestra fe en los fines últimos, en los que no hay ciencia. Por lo tanto, no pueden ser fundamento del saber teórico.

La relación con los valores forma la base de las cuestiones que planteamos a la realidad. Si se preguntara a un historiador por qué se interesa, por ejemplo, en la Revolución francesa o en la filosofía de Fichte y a un sociólogo el motivo de su estudio de las relaciones sociales en una ciudad obrera o las condiciones actuales del estudiante, responderían aproximadamente así: es interesante, o es importante. Max Weber no se contenta con esta respuesta vaga y plantea otra pertinente pregunta: ¿por qué es importante y en relación con qué? La respuesta a ambas preguntas implica una referencia a los valores. En efecto, el devenir es en sí mismo indiferente a la significación; en él no se encuentra el criterio que determina nuestra curiosidad o nuestro interés,

ni tampoco las razones que nos hacen considerar ciertas cosas como importantes y las demás como secundarias. En cuanto se elige el tema de reflexión, se reúnen los documentos y factores y se seleccionan, puesto que unos parecen esenciales y otros despreciables. Ahora bien, ¿en virtud de qué realizamos esta selección, si no es según una relación con los valores? Esta relación expresa, por lo tanto, el momento arbitrario que existe al comienzo de toda reflexión y de todo trabajo científico (tal vez cabría, desde un cierto punto de vista, hacer aquí una útil comparación con lo axiomático). Sólo en los límites de esta selección aplica el sabio los procedimientos ordinarios de la investigación: observación precisa, crítica de los textos, de las encuestas o de los documentos, determinación de las relaciones de causalidad, comparaciones, etc. A este nivel se hace indispensable apartar toda apreciación valorizadora, en el sentido de aprobar o desaprobar en nombre de razones puramente personales el devenir, la acción de un héroe o el comportamiento social que se estudia; en todo estado de causa, el sabio debe preocuparse en proporcionar al lector la posibilidad de controlar la precisión de su razonamiento y la solidez de sus consideraciones.

Los valores con los que el sociólogo o el historiador relacionan la realidad son naturalmente variables. Weber habla de *nuestros* valores, en el sentido de que, por ejemplo, el sociólogo que estudia el puritanismo de una época determinada está capacitado para, confrontando los valores de los hombres de esta época con los nuestros, darnos nuevas ideas sobre esta doctrina y el papel que desempeñó. Por consiguiente, el especialista en ciencias humanas puede proporcionarnos, gracias a la relación con los valores, una visión nueva sobre un problema, o bien renovarlo, ya que se ve obligado a considerar como importantes algunos elementos que otros sabios habían dejado en la sombra en razón de su propia relación con los valores. La variación de los valores con los que se relaciona la realidad aparece así como la con-

dición de la variación de los puntos de vista bajo los que se la puede estudiar. Tan absurdo es creer que un sociólogo puede aportar una conclusión definitiva sobre el fenómeno que estudia como pensar que la verdad se expresa en una sola proposición y la moral en un solo acto. Ningún sociólogo está capacitado para proporcionarnos un conocimiento completo de las relaciones sociales en un régimen capitalista, si bien cada una proyecta una luz nueva sobre el tema ya que, en razón de su relación con los valores, realiza inéditos cotejos, revela nuevos problemas, descubre aspectos originales. Este haz de todos los puntos de vista posibles es precisamente el que nos permite formarnos una idea bastante exacta de su problema. Ningún sabio puede agotar íntegramente el conocimiento que tenemos de la realidad; por el contrario, cada vez se hace más inteligible en su complejidad a medida que nuevos historiadores, sociólogos, economistas o plitólogos la estudian en función de otras relaciones con los valores. Por esta misma razón, el historiador actual encuentra tanto interés en el relato de la guerra del Peloponeso, hecho por Tucídides, como en la lectura de su autor más moderno, y para el sociólogo Saint-Simon, los nombres de A. Comte o Durkheim siguen estando de actualidad y siempre saca provecho al consultarlos.

Ahora resulta fácil captar el papel y la significación de la relación con los valores. Dada la infinidad extensiva e intensa de la realidad empírica, que ninguna ciencia logra abarcar por completo, esa relación es como el principio de selección, condición de un conocimiento al menos parcial. Más exactamente, es el momento subjetivo que hace posible un conocimiento objetivo limitado, a condición de que el sabio tenga conciencia de esta inevitable limitación. En resumen, que la personalidad del sociólogo y del historiador interviene necesariamente en el trabajo a realizar. La ciencia varía sin cesar con los nuevos problemas que nacen de los nuevos puntos de vista con que se aborda la realidad. Lejos de limitar el estudio, la relación con los valores amplía

su horizonte. Además, expresa el carácter indefinido de la investigación. Un sabio y su escuela pueden creer que han dado la solución definitiva a un problema, pero otro pondrá todo en duda al hallar una nueva relación con los valores. La ciencia es la obra de todos los sabios.

«Incesantemente surgen problemas culturales siempre nuevos y animados de distinta manera, que no dejan de agitar a los humanos, de manera que queda flotante la esfera de lo que, en el flujo infinito de lo singular, adquiere para nosotros significación e importancia y se convierte en una individualidad histórica. Varían también las relaciones intelectuales bajo las que se les considera y se les capta científicamente. Las ciencias de la cultura permanecerán, por consiguiente, variables en el indeterminado porvenir, mientras una especie de estupor del espíritu no desacostumbre a los hombres a plantear cuestiones a la vida siempre inagotable. Un sistema de las ciencias de la cultura que fijara sistemática, definitivamente y de una manera objetivamente válida, las cuestiones y los dominios que han de tratar sería un absurdo en sí mismo».*

Si se quiere precisar el papel de la relación con los valores, es necesario considerar estos puntos diferentes: a) determina la selección del tema a tratar, es decir, que permite separar un objeto de la realidad difusa; b) una vez elegido el tema, orienta la selección entre lo esencial y lo accesorio, es decir, que define la individualidad histórica o la unidad del problema al superar la infinidad de los detalles, elementos o documentos; c) al actuar así, es la razón de la puesta en relación entre los diversos elementos y la significación que se les confiere; d) indica igualmente cuáles son las relaciones de causalidad que se han de establecer y hasta dónde ha de proseguir la regresión causal; e) por último, puesto

* *Essais sur la théorie de la science,* págs. 171-172.

que no es una evaluación y exige un pensamiento articulado con el fin de permitir el control y la comprobación de la precisión de las proposiciones, aparta lo que es simplemente vivido o vagamente sentido.

De esto se deriva la consecuencia de que toda ciencia humana procede necesariamente por interpretación. Esta consiste en el método destinado a hacernos comprender el sentido de una actividad o de un fenómeno y la significación de los diversos elementos en su relación unos con otros, tal como lo sugieren los dos términos alemanes *deuten* (interpretar) y *bedeuten* (significar). Como el devenir es por sí mismo extraño a todo sentido, por lo tanto humanamente indiferente, la interpretación fundada en la relación con los valores le confiere una significación al evidenciar los motivos y el objetivo de una actividad. Esta noción de evidencia es particularmente importante, ya que Weber declara:

«Toda interpretación, como por otra parte la ciencia en general, tiende hacia la evidencia.» *

Por el método demostrativo que le es propio, las matemáticas intentan hacernos evidentes las relaciones numéricas o cuantitativas; por la interpretación, las ciencias humanas y en particular la sociología nos evidencian las significaciones.

Los malentendidos se originan debido a quc la interpretación adopta diversos sentidos, que Weber distingue con sumo cuidado. Tres son esenciales. En primer lugar, la interpretación que llama filológica, y que consiste en la captación del sentido literal de un texto, en la crítica de los documentos, de las encuestas, etc. Se trata de un trabajo preparatorio de toda ciencia humana, que va a la par con el estudio de las fuentes. La segunda, a la que designa con el nombre de interpretación

* *Wirtschaft und Gesellschaft*, pág. 2. (Versión castellana en el Fondo de Cultura Económica, con el título *Economía y Sociedad*.)

evaluativa o axiológica, valoriza al objeto; se refiere a un juicio de aprobación o de desaprobación. Comporta diferentes grados, desde la evaluación puramente emocional, por intropatía de acontecimientos y circunstancias que se cruzan en nuestra vida cotidiana, hasta la esfera más fina y reflexionada de los juicios de preferencia y de las apreciaciones morales. Por último, la interpretación que denomina racional, cuyo objetivo es hacernos comprender por la causalidad o la inteligencia las relaciones significativas entre los fenómenos o los elementos de un mismo fenómeno. En la medida en que la primera forma de la interpretación realiza una selección entre los documentos y las fuentes, puede implicar una relación con los valores. En cuanto a la segunda, que valoriza directamente a un objeto, no es un procedimiento científico, aunque el sabio deba a veces tenerla en cuenta en el curso de su trabajo, ya que no puede quedar indiferente ante el hecho de que una actividad pase por buena e importante, mientras que otra sea reprobada. Sin embargo, no debe dejarse llevar por estas apreciaciones, sino estudiar, por ejemplo, el fenómeno de la prostitución con el mismo rigor que el de una creencia religiosa. Sólo la interpretación racional interviene de manera determinante en la elaboración de una reflexión científica.

Como hemos dicho, esa última es detectora del sentido, ya que el sabio intente determinar la significación que los individuos, por ejemplo los puritanos, daban a sus actos al relacionarlos con tales o cuales valores religiosos, ya que se refiera a nuestros valores para deducir la significación histórica o sociológica de una doctrina, de un acontecimiento o del desarrollo de una situación. Se trata, pues, de un análisis que se propone precisar cuáles son los valores que se encuentran en juego en el curso de una actividad, y no de apreciar una actividad como buena o mala en nombre de principios éticos personales. Weber insiste en la necesidad, para esta interpretación, de operar con los procedimientos ordinarios del conocimiento científico y someterse

a la administración de la prueba. Por eso la llama también interpretación causal o explicativa. Es particularmente importante en sociología cuando se realiza el análisis del sentido de una actividad. En efecto, toda actividad está ligada a la relación entre los medios con el fin; concretamente, comprendemos con alto grado de evidencia la que se orienta hacia un fin consciente, con pleno conocimiento de los medios más apropiados. En este caso, los medios pasan a ser causas del objetivo perseguido. Lo importante es que el análisis permanezca al nivel de lo que se da empíricamente, ya que se esfuerza en captar la relación significativa entre los medios utilizados y el objetivo deseado, sin pronunciarse sobre el valor ético del objetivo y de los medios. Pertenece, por ejemplo, a la sociología interpretar positiva o racionalmente el sentido de ciertas medidas de policía, explicando por qué razones se toman y cuáles han sido sus consecuencias, es decir, captar sus significados con relación al designio del gobierno o por relación con el proceso de una situación, pero no apreciar positiva o negativamente estas medidas ni pronunciarse tampoco a favor o en contra de la policía. Sería un error creer que la sociología puede eliminar esta interpretación racional, ya que entonces no podría comprender una actividad, ni explicarla. Vemos inmediatamente que esta noción se liga al concepto de comprensión; volveremos a encontrarla más adelante, en el capítulo dedicado a la concepción weberiana de la sociología comprensiva.

El «ideal-tipo»

Sin rigor conceptual no hay ciencia digna de este nombre. El método naturalístico tiene la ventaja de disponer conceptos unívocos, puesto que son determinables numéricamente, tales como el poder, fuerza, masa, energía, etc. Utilizadas por las ciencias humanas, estas nociones siguen siendo vagas y dan lugar a equívocos,

a toda clase de confusiones. Con respecto a nociones como la del capitalismo, socialismo, protestantismo o productividad, la historia y la sociología chocan con dificultades aún mayores, debido a las variaciones de su contenido significativo según las épocas o las escuelas. Lo que se entendía por calvinismo en el siglo XVII no corresponde exactamente con lo que entendemos ahora por esa palabra. Cierto es que todo el mundo entiende algo con este término, pero esta diferencia no puede satisfacer al sabio. Puesto que el contenido de un concepto histórico varía con las épocas, conviene precisar cada vez en qué sentido se le toma, con el fin de no entorpecer el análisis y desembocar en resultados inconsistentes, sacando, por ejemplo, del concepto de capitalismo en general, conclusiones válidas sólo para una forma de capitalismo de un período determinado, o bien atribuyendo al cristianismo en general una regla propia únicamente de una de sus formas históricas. El historiador y el sociólogo creen describir científicamente la realidad, cuando lo cierto es que su lenguaje está formado por términos no elaborados con la reflexión, desprovistos de toda univocidad, de los que se capta el significado por sugestión, sin ninguna seguridad ni exactitud. ¿Cómo puede ser preciso un análisis si no lo son los medios intelectuales empleados? Para dar a los conceptos utilizados por el método histórico un rigor suficiente, Weber formó la noción de *ideal-tipo*.

«Se obtiene un ideal-tipo —dice— al acentuar unilateralmente uno o varios puntos de vista y encadenar una multitud de fenómenos aislados, difusos y discretos, que se encuentran en gran o pequeño número, y que se ordenan según los precedentes puntos de vista elegidos unilateralmente para formar un cuadro de pensamiento homogéneo.» *

Entendido así, el ideal-tipo designa un conjunto de

* *Essais sur la théorie de la science*, pág. 181.

conceptos que el especialista de las ciencias humanas forma con el único fin de la investigación. Ya hemos visto, a propósito de la relación con los valores, que Weber rechaza la antigua concepción de la ciencia en el sentido de que ésta se encuentra en medida de alcanzar la substancia de las cosas para englobarlas en un sistema completo, pensamiento fiel de toda realidad. A su entender, ningún sistema es capaz de reproducir íntegramente la infinidad de lo real, ni concepto alguno la diversidad intensiva de un fenómeno particular. En resumen, no hay conocimiento anhipotético. El ideal-tipo es otro momento de la selección que realizan el historiador y el sociólogo al abordar necesariamente la realidad a partir de ciertos puntos de vista que están en función de la relación con los valores. Sin embargo, ésta no hace más que orientar el trabajo, eliminar lo despreciable, sin dar rigor conceptual a la cuestión estudiada. Este es precisamente el papel del ideal-tipo, que es el modo de formar conceptos propios del método histórico o individualizante, del que sabemos que tiene por objeto estudiar la realidad y los fenómenos en su singularidad. Esta es la pregunta que se plantea Weber: ¿cómo elaborar el concepto riguroso de una realidad singular, dado que no puede proceder por generalización en el sentido de la toma de conciencia de las analogías y semejanzas con otras realidades, ya que tal paso subordina los fenómenos a leyes o conceptos genéricos que despojan precisamente a lo singular de sus caracteres distintivos y particulares? Más conciso: ¿es posible formar conceptos individuales a pesar de que corrientemente se admite que sólo hay conceptos generales? El capitalismo es una manifestación singular de la vida económica, el protestantismo de la vida religiosa y el romanticismo de la vida artística; del mismo modo, el antiguo capitalismo tiene caracteres propios, diferentes de los del capitalismo moderno e incluso el capitalismo anglosajón es distinto del de la Europa continental. Querer explicar el capitalismo o el protestantismo englobándolos en los términos generales de la

economía y de la religión, es eliminar los aspectos que les proporcionan su originalidad (aunque semejante procedimiento pueda también ayudarnos a comprenderlos, ya que el método individualizante no excluye el método generalizante). Se llega a magro resultado cuando se intenta determinar estas realidades singulares por la adición de los caracteres comunes a todas las formas de capitalismo y de protestantismo, o bien cuando se establece una media de los rasgos propios de las diversas formas de estos dos fenómenos. El mismo problema se plantea con respecto a la mayoría de las nociones históricas o sociológicas, trátese del esclarecimiento del concepto de la ciudad griega o de la economía rural, del artesanado, del socialismo, etc.

Weber cree encontrar la solución del problema en el concepto de tipo entendido de una cierta manera. Este concepto puede adoptar el sentido de un conjunto de rasgos comunes (tipo medio), y también el de una estilización que evidencie los elementos característicos, distintivos o «típicos». Procedamos por comparación. La avaricia es un concepto general, pero el avaro que pintó Molière es un tipo. Harpagón no es el avaro medio; gracias a un procedimiento de exageración y ampliación, Molière le dio el significado de una individualidad característica: es una especie de avaro ideal. No resume los rasgos comunes a los avaros, sino que es un personaje estilizado que valoriza lo que hay de típico en tal comportamiento. *Mutatis mutandi*, es decir de manera análoga hay que entender el ideal-tipo de Weber, cuando habla en su definición de una acentuación o de una amplificación *unilateral* de puntos de vista que forman un cuadro de pensamiento homogéneo de los rasgos y caracteres de una realidad singular. La idealidad de esta construcción conceptual se expresa en el hecho de que es una utopía o, más bien, una racionalización utópica, que nunca o raramente se encuentra pura en la realidad empírica y concreta. El ideal-tipo del capitalismo reúne por ejemplo, en un marco de pensamiento, los rasgos característicos que definen su origi-

nalidad de doctrina económica, aunque sólo se encuentren de forma difusa en la realidad y aunque estén ausentes en una organización económica concreta. El ideal-tipo del capitalismo comprende también las tendencias y los fines que considera como objetivo, incluso si no se realizan plenamente en ninguna parte. La frecuencia de un elemento es, pues, menos importante que la propiedad característica y original que determina la individualidad y la singularidad de tal organización económica. Debemos insistir también en la noción de unilateralidad, ya que da rigor al ideal-tipo, puesto que es la condición de la amplificación de los rasgos característicos y de la elaboración del cuadro de pensamiento en un conjunto coherente y no contradictorio. Más allá de las aplicaciones concretas de la doctrina capitalista, que son en general equívocas debido a que se fundan en compromisos, el ideal-tipo presenta el «dibujo» racional, es decir la estructura lógica independientemente de las fluctuaciones de lo real. En resumen, consiste en una representación ideal y consecuente de una totalidad histórica singular, obtenida por racionalización utópica y acentuación unilateral de los rasgos característicos y originales, con el fin de dar significación coherente y rigurosa a lo que aparece como confuso y caótico en nuestra experiencia puramente existencial.

Weber acompaña la explicación positiva del ideal-tipo con ciertas precisiones negativas para evitar toda confusión. En primer lugar, se opone al concepto de substancia que pretende captar la realidad de las cosas en el seno de una jerarquía de las especies y de los géneros, ya en un sistema de leyes naturales, ya en un conjunto de elementos componentes y generales que serían su fiel reflejo. El ideal-tipo no ha de identificarse con la realidad en el sentido de que expresa la verdad «auténtica». Por el contrario, nos aleja de ella debido a su propia irrealidad para mejor dominarla intelectual y científicamente, aunque de manera fragmentaria. Además, por cuanto supone una relación con los valores, la idea que nos hacemos, por ejemplo, de una

época o de una doctrina bajo la forma del ideal-tipo, con el fin de captar su significación, no corresponde forzosamente a la idea que los contemporáneos de esa época o los militantes de esa doctrina tenían de ella. Según la naturaleza de la investigación, podemos formar el ideal-tipo del liberalismo sobre la base de los valores con los que sus promotores relacionan la realidad social, pero podemos también formar otro relacionando esa doctrina con nuestros valores o con los de una doctrina adversa. En segundo lugar, la idealidad de esta construcción no tiene nada en común con el ideal o el deber-ser en sentido ético. El ideal-tipo no tiene nada de ejemplar y no ha de confundirse con un modelo de sentido axiológico ni con una norma práctica para la acción. Su sola perfección es de orden lógico y no moral, y excluye cualquier evaluación. Aunque esta confusión sea tentadora y bastante frecuente, el sabio que forma el ideal-tipo del cristianismo para estudiar su significado cultural, no ha de relacionar esta religión con la idea de lo que debería ser desde su puro punto de vista subjetivo y personal. Por el contrario, es posible formar el ideal-tipo de lo que el cristianismo considera como su deber-ser o su fin ideal.

Puede parecer pedante transformar en ideal-tipos la mayoría de las nociones vulgares empleadas por el historiador y el sociólogo. Sin embargo, sólo con esta condición se llega al rigor conceptual y se evita la retórica vacía, las confusiones lógicas, los equívocos y los errores perniciosos. Consideremos por ejemplo el libre cambio. Diversos economistas modernos se burlan de esta noción o la tienen por anacrónica y superada, fútil por lo tanto desde el punto de vista de la investigación económica. Weber les da la razón porque critican a los liberales que afirman su derivación de las leyes naturales y la elevan a la categoría de una concepción del mundo o incluso de una norma de validez empírica que expresa toda la verdad de la economía. Por el contrario, es útil como racionalización utópica de las relaciones comerciales elaborada por pensadores que han intentado

captar el sentido del comercio. Resulta, por lo tanto, erróneo menospreciar su valor heurístico como ideal-tipo, porque al ignorarlo se corre el peligro de engañarse sobre la naturaleza del comercio. Lo mismo puede decirse con respecto al marxismo. Las leyes y construcción de esta doctrina son extremadamente provechosas como ideal-tipos, pero es equivocado atribuirles una validez empírica en el sentido de que son reflejo de la verdadera realidad económica. No hay nada, por lo tanto, más ridículo que censurar a los especialistas de las ciencias humanas por formar nuevos conceptos, ya que los progresos de la ciencia se realizan a este precio, sin contar que este trabajo es indispensable debido al incesante desplazamiento de los problemas y de los puntos de vista a consecuencia de la continua evolución de la civilización. Por esta razón, resulta vano pensar en la posibilidad de elaborar un sistema definitivo de la realidad. El sabio no debe, pues, perder de vista los límites de los conceptos que se ve obligado a utilizar. Cuando cree haber penetrado en el sentido del devenir, la humanidad puede modificar bruscamente su curso. Sólo le es dado comprender una parte acabada y sin cesar cambiante del caótico y prodigioso desarrollo de los acontecimientos que se desarrollan en el tiempo. Así se precisan el papel y la significación metodológicos de los ideal-tipos.

Weber no los concibe en ningún caso como fines del conocimiento, en el sentido de que han de resumir o contener la realidad y formar un sistema acabado de la ciencia. No son más que instrumentos, medios destinados a dar univocidad significativa al objeto de la investigación. Digámoslo con mayor precisión, constituyen procedimientos experimentales que el sabio crea voluntaria y arbitrariamente, según las necesidades de la investigación y que abandona de la misma manera si no rinden el servicio requerido. Su valor viene únicamente determinado por su eficacia y fecundidad en la investigación. Si éstas son nulas, el sociólogo forma otros ideal-tipos más apropiados. Por sí mismos no son ni

verdaderos ni falsos, sino útiles o inútiles, como todo intrumento técnico. Estas observaciones están ligadas con la idea que tiene Weber de la ciencia. Puesto que es una indefinida investigación, los conceptos quedan incesantemente superados, ya que el conocimiento sólo progresa por esta superación. De ahí la necesidad de elaborar nuevos ideal-tipos, no sólo porque «el flujo eternamente cambiante de la civilización plantea incesantemente nuevos problemas», sino también porque la humanidad no deja de interrogar, a partir de otros puntos de vista, a la realidad que cree conocer. Esta perpetua juventud de la ciencia impone al sabio la preocupación por el rigor.

«Precisamente porque el contenido de los conceptos históricos es necesariamente variable, resulta indispensable formularlos cada vez con precisión. Sólo se exige una cosa: la necesidad de mantener con precaución su carácter de ideal-tipo en el momento de utilizarlos y no confundir el ideal-tipo con la historia. Puesto que en razón de la variación inevitable de las ideas de valor directrices, no puede haber conceptos históricos verdaderamente definitivos, susceptibles de ser considerados como el objetivo último y general de saber, debe admitirse que, teniendo en cuenta que se han formado conceptos rigurosos y unívocos para el punto de vista singular que orienta el trabajo, cabe tomar clara conciencia de los límites de su validez.» *

En caso de necesidad, el sabio puede formar diferentes ideal-tipos de un mismo fenómeno y precisamente el número que le parezca necesario para comprenderlo mejor a partir de todos los puntos de vista posibles. No sólo puede formar un ideal-tipo del cristianismo o tomar esta noción como un concepto genérico para construir según el interés de su investigación ideal-tipos del cristianismo primitivo, del medieval, del

* *Essais sur la théorie de la science*, pág. 205.

jesuítico, galicano, católico o protestante, sino que, ampliando un rasgo característico en lugar de otro (la caridad en la fe, la organización jurídica de las iglesias o las estructuras sociales), nada le impide elaborar varias construcciones idealtípicas del desarrollo del cristianismo en general o de una de sus formas históricas. En efecto, Weber no rechaza la posibilidad de elaborar ideal-tipos de una evolución. Ninguna de sus construcciones se asemeja a la otra, ni se deja observar en la realidad empírica, pero ninguna puede pretender representar la «idea» del cristianismo ya que ha seleccionado en la realidad rasgos característicos y significativos por su singularidad. Por consiguiente, al igual que existe una extrema variedad de posibles puntos de vista que orientan la relación con los valores, cabe también emplear los principios más variados para seleccionar las relaciones típicas susceptibles de formar un cuadro de pensamiento homogéneo. Esto se explica fácilmente: debido a que nuestro conocimiento de la realidad infinita es necesariamente parcial y fragmentario, sólo puede ser también *aproximativo*. La multiplicidad de los ideal-tipos no tiene otro objeto que hacer esta aproximación tan precisa, circunstanciada y clara como sea posible.

El verdadero papel del ideal-tipo es por lo tanto un factor de inteligibilidad en los niveles de la investigación y de la exposición. Consideremos el primer aspecto. La construcción idealtípica permite formar juicios de imputación causal, no porque reivindique la cualidad de una hipótesis, sino porque guía la elaboración de las hipótesis sobre la base de una imaginación alimentada por la experiencia y disciplinada por un método riguroso. Este es el punto esencial. En efecto, la utopía racional permite determinar la singularidad de un desarrollo, de una doctrina y de una situación indicando, en cada caso particular, en qué grado se aparta la realidad del cuadro de pensamiento homogéneo e irreal. El ideal-tipo sirve de instrumento de medida, por decirlo así. Supongamos que se quiere estudiar el artesanado en la Edad Media. Se forma un ideal-tipo tomando como base los

rasgos característicos y típicos de la organización artesanal. Luego se lo compara con la realidad empírica, de manera que se pueda determinar si la sociedad medieval era o no puramente artesanal o si, por el contrario, aparecían ya algunos elementos de otra forma económica (capitalista, por ejemplo). En estas condiciones será más fácil instruir la imputación causal. En el mismo orden de ideas, la formación del ideal-tipo de la economía urbana en la Edad Media permite precisar en qué medida una ciudad particular obedecía a este régimen económico o bien vivía sobre principios de un régimen más antiguo o, por el contrario, anunciaba una nueva organización. La irrealidad del ideal-tipo le confiere la significación de un concepto límite que permite medir el desarrollo real y clarificar la vida empírica en cuanto a sus elementos más importantes. Al nivel de la exposición, no pretende reproducir la realidad, sino dotar a la descripción con medios de expresión unívocos y precisos. En general, el historiador y el sociólogo que renuncian a las construcciones idealtípicas con el pretexto de que son inútiles o pesadas, las emplean sin embargo, aunque inconscientemente y sin ninguna elaboración lógica, de forma que hacen pasar sus juicios de valor como ciencia o bien permanecen sumidos en la esfera de lo que es puramente sentido. ¿No son idealtipos los términos generales de cristianismo, feudalismo, jefe de empresa, valor o, para emplear un concepto más moderno, sociedad industrial? Nada impide al sociólogo proceder por sugestión aunque, si lo hace así, no debe imaginar que ha realizado una obra científica.

Weber tenía plena conciencia de los defectos de su teoría, de la que sólo trazó las grandes líneas, sin entrar en los detalles de todas las implicaciones metodológicas. Con frecuencia se le ha censurado esta teoría. De la inmensa literatura dedicada a su obra, la mayor parte se ocupa, sin embargo, de su teoría del conocimiento y de manera particular del ideal-tipo, frecuentemente en forma de crítica negativa. Lo cierto es que, indirectamente, insiste en la importancia de la cuestión plan-

teada por Weber. Nuestro autor respondió por adelantado a sus eventuales censores invitándoles a meditar en sus proposiciones «mientras que no estén capacitados para sustituirlas por algo mejor.» *

Posibilidad objetiva y causa adecuada

El ideal-tipo domina, por último, la teoría de la posibilidad objetiva y de la causa adecuada. Weber explicó estas dos últimas categorías principalmente en sus *Estudios críticos*, es decir en el ensayo que dedicó a la metodología de la historia. No rehace la teoría en sus trabajos sociológicos, donde se contenta con aplicarlas a los diversos conceptos sociológicos importantes, tal como el de la actividad racional por finalidad. Seguiremos su mismo camino y procederemos del análisis del método de la historia al de la sociología.

La categoría de *posibilidad objetiva* plantea bajo otra forma el problema de imputación causal. Querer explicar un acontecimiento histórico sometiéndolo a una ley general, es desnaturalizar la historia, que está formada por una sucesión de acontecimientos singulares. El único método compatible es el individualizante que liga un hecho singular a causas singulares o a un conjunto singular que Weber llama una *constelación*.

* *Wissenschaftslehre*, pág. 196. Cabe considerar esta tentativa de Weber como la más coherente y lúcida de cuantas se han propuesto dar mayor rigor a los conceptos de las ciencias humanas. Cierto es que desemboca en un desperdigamiento de los puntos de vista y análisis en detrimento de un sistema de la ciencia. La cuestión es saber si el sistema de la ciencia debe tomar la delantera a la posibilidad de obtener resultados válidos. El método idealtípico tiene la ventaja de salvaguardar en el rigor conceptual la unidad y originalidad de un conjunto histórico, cada vez que la curiosidad nos lleve a estudiarlo en su singularidad. Entendida así, la teoría del ideal-tipo puede servir de base a una reflexión más avanzada sobre el método histórico, en oposición a las críticas negativas que nunca llegan a superar su negatividad.

Aunque todos los elementos de esta constelación intervienen en la producción de un acontecimiento, no todos adquieren la misma importancia a los ojos del historiador. Este realiza una selección, y nos hallamos ante el siguiente problema: ¿cómo determinar el peso de una causa? Para responder a esta cuestión, Weber toma algunos juicios de la obra de uno de los mejores historiadores alemanes de este siglo, Eduardo Meyer, quien afirma, por ejemplo, que la victoria de Marathón tuvo gran importancia histórica para el porvenir de la cultura griega, que la guerra de 1856 contra Austria fue debida a una decisión de Bismarck, que, por el contrario, los disparos que en la noche de marzo de 1848 desencadenaron la revolución en Berlín, no fueron determinantes, ya que existía tal clima en la capital prusiana que cualquier incidente podía provocar el desorden. Estos y otros juicios análogos que se encuentran en la obra de todos los historiadores dan mayor importancia a unas causas que a otras. El problema que se plantea Weber es el siguiente: ¿cuál es la operación lógica que permite al historiador introducir una desigualdad significativa entre los antecedentes del objeto que se propone analizar?

Para dar significación a la batalla de Marathón y de Sadowa, así como a los disparos en Berlín, el historiador plantea al menos implícitamente esta pregunta: ¿qué *habría* sucedido en caso de victoria persa o si Bismarck no hubiera tomado esa decisión o si no se hubieran hecho los disparos? Esta pregunta es análoga a la del criminólogo o del juez que se pregunta en qué condición se puede afirmar que un individuo es responsable de sus actos, salvo que, a diferencia del historiador, el juez se propone además valorar la cupabilidad para aplicar eventualmente una pena. Si examinamos las cosas de más cerca, observamos que el historiador aísla mentalmente una causa (la victoria de Marathón, la decisión de Bismarck, los disparos), que la elimina por abstracción de la constelación de los antecedentes, o la coloca fuera del circuito, para preguntarse si el curso de los

acontecimientos hubiera sido el mismo o diferente *sin* ella. En el caso en que no se hubieran hecho los disparos, Meyer admite que la revolución hubiera estallado igualmente, y por lo tanto esta causa tiene escasa importancia. Por el contrario, en caso de victoria persa y si Bismarck no hubiera tomado esa decisión, concibe que el devenir hubiera sido distinto y, por consiguiente, estas causas son determinantes. Más exactamente aún, al realizar el historiador esta abstracción forma un curso *posible* de cosas para determinar las causas reales o suficientes. «Para determinar las relaciones causales reales —dice Weber— construimos a partir de ellas otras irreales.» * En resumen, tomando como base los conocimientos y las fuentes que posee, el historiador imagina una posible evolución, poniendo fuera del circuito a una causa, para determinar su significación e importancia en el devenir efectivo de la historia.

¿En qué es objetiva esta posibilidad? Tomemos el ejemplo de la batalla de Marathón, que decide entre dos posibilidades. De una parte, la victoria griega, que se realizó y determinó por lo tanto el verdadero curso histórico, y cuyas consecuencias fueron la independencia helénica, el desarrollo de un espíritu libre vuelto hacia los bienes de este mundo, la irradiación de una cultura orientada hacia la ciencia, la filosofía y toda clase de valores llamados «humanistas», de los que nos seguimos nutriendo. De otra parte, la victoria persa. Según lo que nos cuenta la historia sobre la política persa en los países conquistados, su actitud por ejemplo hacia el pueblo judío, es posible que el rey persa hubiera llevado en Grecia una política que utilizara la religión autóctona como instrumento de dominación. Existen, pues, grandes posibilidades de que hubiera favorecido en Grecia una cultura teocrático-religiosa cuyo fundamento hubieran sido los misterios y los oráculos. La posibilidad de semejante desarrollo es objetiva ya que nuestras suposiciones tienen por base el conocimiento

* *Essais sur la théorie de la science*, pág. 319.

del sentido general de la política persa en países conquistados, así como la presencia en Grecia de elementos teocrático-religiosos. La objetividad se funda, por lo tanto, en nuestro saber positivo de las condiciones existentes en Grecia, así como en nuestro saber nomológico apoyado en las reglas generales de la experiencia. No se trata de una vista arbitraria del espíritu, de una hipótesis gratuita, sino de una suposición razonada que se justifica con un cierto número de elementos conocidos.

Como ideal-tipo, la posibilidad objetiva forma un «cuadro imaginario», una utopía o mejor una ucronía, salvo que en lugar de acentuar los rasgos característicos abstraiga con el pensamiento uno o varios elementos de la realidad para preguntarse lo que *habría* podido suceder en el caso considerado. Puesto que se trata de un juicio fundamentado, la posibilidad no es expresión de un no-saber, ya que se refiere a lo que conocemos por experiencia. Sin embargo, sería erróneo sacar la conclusión de que la condición así modificada, o suprimida, en la constelación de los antecedentes, sea la única causa del acontecimiento considerado; sólo adquiere la significación de una condición importante entre otras, puesto que la historia no conoce causa única. Además, la categoría de posibilidad objetiva no afirma que en caso de victoria persa hubiera sido necesario el desarrollo de la cultura teocrático-religiosa: no era más que una consecuencia probable. Dicho de otro modo, no se pronuncia sobre lo que debía pasar efectivamente en este caso, ya que sólo lo sucedido, la victoria griega, es real. Por consiguiente, para atribuir una significación causal a la condición aislada por la posibilidad objetiva, cabe decir con R. Aron, que resume muy bien la posición de Weber:

> «No tenemos necesidad de precisar lo que hubiera pasado; basta saber que las cosas hubieran sido distintas.» *

* R. Aron, *La sociologie allemande contemporaine,* París, 1950, pág. 116.

Así se precisa la naturaleza de la causalidad en las ciencias humanas que adoptan el método histórico: dicha causalidad es de orden probabilista. Esto no sólo se refiere a la imperfección de nuestro saber, debido frecuentemente a la escasez de las fuentes, sino también a la multiplicidad de los antecedentes que es imposible tener en cuenta, de forma que nos vemos obligados a formar un curso imaginario de las cosas para definir las que nos parecen más importantes. Por otra parte, por completo que pueda ser nuestro conocimiento, el inevitable momento subjetivo de la selección basta para introducir la probabilidad. A pesar del carácter apodíctico de sus proposiciones, no hay ni nunca hubiera habido matemáticas sin matemáticos; al igual que no cabe imaginar la historia sin historiadores que la escriben y plantean sin cesar nuevas cuestiones al devenir.

El grado de probabilidad que resulta de una construcción objetivamente posible es variable. A pesar del clima insurreccional que existía en Berlín en 1848, ningún historiador puede decir con seguridad que se hubiera realizado la revolución sin los disparos, lo que quiere decir que, aunque el grado de posibilidad objetiva en favor de un determinado curso de acontecimientos, distinto al que ha sucedido, sea débil si hacemos abstracción de los disparos, no cabe decir que su significación sea nula. A la inversa, aunque el grado de probabilidad objetiva de un desarrollo teocrático-religioso de la civilización griega, en caso de victoria persa, sea grande, no se puede afirmar que esta evolución hubiera sido inevitable. El papel de la categoría de posibilidad objetiva no es, pues, formar juicios de necesidad, sino pesar la significación de las diversas causas de un acontecimiento. Cuando la probabilidad, resultante de una construcción objetivamente posible, es muy grande, Weber propone hablar de una causalidad adecuada y, cuando es débil, de una causalidad accidental. De este modo, la evolución teocrática en Grecia no hubiera sido la consecuencia necesaria, sino la adecuada de la victoria persa Por el contrario, los disparos ante el castillo de Ber-

lín en 1848 pertenecen al orden de las causas accidentales, ya que se admite que el ambiente general era favorable a la insurrección. La negativa de Weber a emplear el término «necesario» y reemplazarlo por el de adecuado, se explica por su preocupación de conservar el carácter irracional del devenir, puesto que no existe otra significación que la que le damos. Se opone así a una concepción naturalista y puramente determinista de la historia, preservando la validez de una explicación causal. En resumen, la historia no es racional por sí misma, pero el historiador llega a racionalizarla relativamente, lo cual quiere decir que, en la medida en que logra formular juicios objetivos de orden probabilista bajo la forma de una relación adecuada entre causa y efecto, se hace posible un conocimento científico de la historia, a pesar de irregularidades debidas al azar o a los accidentes, así como a la intervención de la voluntad humana. No hay obstáculo lógico en una ciencia de lo singular.

Aunque la historia se ocupa de actos singulares de la voluntad, o de decisiones, y la sociología se esfuerza en establecer reglas generales, en ciertos puntos ambas siguen un método común, debido a que las dos se ocupan de la actividad humana. Para Weber no existe diferencia de naturaleza entre una actividad individual y otra social o colectiva. El desarrollo de la cultura helénica, por ejemplo —aunque constituya un elemento singular—, no es obra de un solo ser, sino de una sociedad. De ello se desprende que el sociólogo que desee trabajar con conceptos rigurosos se ve también obligado a formar ideal-tipos (de la ciudad, de la burocracia, de la dominación, etc.) y operar con las categorías de posibilidad objetiva y de causalidad adecuada. Sin discutir ahora las relaciones entre la historia y la sociología que encontraremos más adelante, importa mostrar en qué sentido se ve llevado el sociólogo a utilizar las categorías que acabamos de citar. A diferencia del político o del jefe de empresa que valoran, antes de actuar, las distintas soluciones posibles, se encuentra como el his-

toriador ante una acción realizada o un comportamiento determinado, de los que ha de explicar *a posteriori* sus causas y motivos, comprender el objetivo y analizar los medios empleados para llegar a ellos. Para saber si los medios utilizados empíricamente por un hombre o un grupo de hombres son apropiados al objetivo que consideran, hay que formar el ideal-tipo de la acción racional por finalidad, es decir el cuadro imaginario de la acción objetivamente posible, teniendo en cuenta el objetivo considerado y los medios efectivamente disponibles, con el fin de determinar si los medios empleados eran o no realmente adecuados a ese objetivo. De esta manera cabe medir la distancia entre la actividad idealtípica, objetivamente posible, y la actividad empírica y descubrir la parte de lo irracional o del azar, la intervención de elementos accidentales, pasionales u otros. Weber insiste en que la relación teleológica entre medio y fin, por ejemplo, la proposición X es el medio apropiado o adecuado para alcanzar el fin Y, no constituye más que una simple inversión de esta relación causal: a X sucede Y. Dicho con otras palabras, puesto que la relación humana, sea individual o social, implica una relación causal, las categorías de posibilidad objetiva y de casualidad adecuada le son necesariamente aplicables.

La dirección del trabajo sociológico es doble. Por una parte, cabe limitarse a describir simplemente la actividad social de los hombres o de los grupos tal como se desarrolla real y empíricamente; por otra parte, cabe intentar conocer si la actividad empírica conforma sus resultados a las intenciones de los agentes, teniendo en cuenta la situación dada. En efecto, la actividad social se caracteriza por su significativa relación con el comportamiento de los demás, ya que el agente espera que los otros acaten el acuerdo explícitamente convenido o bien la reglamentación social en vigor, o que tome en consideración las posibles sanciones en caso de violación de los reglamentos o, por último, que confíe en poner a los otros en dificultad, etc. Desde el momento

en que el sociólogo se pregunta si el agente puede efectivamente contar con una determinada conducta de los demás y, por lo tanto, si sus suposiciones son justas, no existe otra solución más que formar con la imaginación, sobre la base de la situación dada objetivamente, la actividad ideal que fija cuáles son los medios adecuados para el fin perseguido. Sólo a condición de comparar la actividad real del agente con esta actividad ideal, puede saber si el agente está en lo cierto al contar con las esperanzas que han orientado sus actos, cuáles son los errores cometidos en el curso de la empresa o los imprevisibles elementos exteriores que hacen desviar la actividad de su objetivo inicial.

La neutralidad axiológica

Debido a la neutralidad axiológica, Weber se enzarzó, a veces violentamente, con la mayoría de los especialistas de la metodología de su tiempo. ¡Delicada situación! No sólo concierne a los principios de la elaboración teórica de los conceptos, sino también a la actitud práctica del sabio en la vida corriente y sobre todo encausa la probidad intelectual del investigador. Reducido a su expresión más simple, el problema es el siguiente: ¿tiene el sabio derecho a aprovechar la autoridad adquirida, en materia puramente científica, para intentar imponer sus puntos de vista personales y partidarios? En efecto, grande es la tentación para un matemático, biólogo, historiador o sociólogo, sobre todo si es un sabio eminente, de intervenir en el terreno de las decisiones políticas y económicas, y hacer creer que su prestigio en la esfera de la investigación teórica es garantía de su competencia en la esfera de las creencias y de las valoraciones. Esta práctica es tan corriente que uno olvida preguntarse si no encubre una superchería. Cierto es que hoy día nadie discutirá la necesidad de distinguir entre ciencia y fe. Sin embargo, la cuestión sobrepasa el plano simplemente religioso, ya que tam-

bién pone en juego las profesiones de fe política, ética y otras. La posición de Weber es tanto más irritante cuanto que está desprovista de toda estrechez de espíritu. Afirma, por ejemplo, que un anarquista que niegue por principio la validez de las convenciones y del Derecho puede ser un excelente profesor de Derecho, debido a que su intuición puede eventualmente transformar en problemas ciertas consideraciones que pasan por evidentes a los ojos de la casi totalidad de los juristas. Con este mismo sentido combatió a sus colegas que se negaban a confiar una cátedra universitaria a socialistas y marxistas. Lo que no admitía era que se presentaran como verdades científicas algunas convicciones personales y subjetivas bajo el hábil subterfugio de enmarañar, con pretendida buena conciencia, las observaciones empíricamente comprobables o científicamente controlables con las tomas de posición o juicios de valor cuya justificación revela sólo una creencia en fines últimos discutibles y arbitrarios. Para evitar cualquier equívoco, Weber distingue dos planos: el de la pedagogía y el de la investigación.

En principio no se opone a las valoraciones hechas desde una cátedra. Por otra parte, la cuestión escapa a toda discusión científica y no cabe resolverla definitivamente, ya que ella misma depende de una valoración, en particular de la política de enseñanza que sigue cada país. No obstante, en un siglo en el que triunfa la especialización universitaria, correlativamente a la libertad de opinión, mal se comprende que un sabio experimente la necesidad de inculcar a los estudiantes, además de la materia especial objeto de su enseñanza, una concepción del mundo. No existe especialidad en las profecías profesorales. Además, si bien al principio colocar en el mismo saco el análisis riguroso y el juicio de valor personal permite al profesor obtener un éxito fácil, a la larga acaba por cansar al auditorio. Por simple dignidad personal, el profesor debe desempeñar su tarea pedagógica en lugar de jugar al reformador cultural sin medios prácticos o de adornarse con las cualidades de un

jefe de Estado a quien falta lo esencial: la colectividad a organizar. Mostrar a propósito de todo y de nada sus impresiones personales, insípidas con suma frecuencia, es hacer prueba de pésimo gusto. Su personalidad no se manifiesta al aportar ostentosamente su nota personal, sino con la calidad de su trabajo y de sus cursos. Utilizar un aula como lugar público es desconocer el sentido de la institución universitaria. El estudiante se encuentra constreñido al silencio y, por lo tanto, se falta al respeto y a la lealtad que se le debe si se intenta imponerle, al amparo de toda contradicción, una convicción que no comparte. La simple honestidad exige al profesor que quiere propagar sus ideales aprovechar los medios que están a disposición de cualquier ciudadano: la reunión pública donde es posible la contradicción, la adhesión a una organización o a un círculo orientados hacia la propaganda, la prensa o el ensayo literario y político, la campaña callejera, etc.

A estas reflexiones de orden ético, Weber añade otras que más bien pertenecen a la sociología que a la pedagogía. Si el profesor ha de evitar brillantes exposiciones sobre valores que son personales, también debe abstenerse de pronunciarse sobre cuestiones que las autoridades le alientan a tratar. Es preciso señalar que el poder no es el único que intenta influir en la universidad, ya que ciertos profesores se hacen consciente o inconscientemente intérpretes de grupos de presión y de intereses de toda clase. Si se considera que en el aula cabe debatir problemas ideológicos y prácticos, hay que conceder sin recriminación el mismo derecho a las opiniones adversas. La universidad no es el privilegio de ninguna doctrina especial. Fácilmente se ve en qué desemboca la libertad absoluta de hacerse abogado de ideales prácticos: en la descalificación del trabajo puramente profesional, de forma que la propia función del profesor pierde todo crédito. Sin embargo, hay que comprender bien lo que Weber entiende por neutralidad axiológica desde el punto de vista pedagógico, ya que es completamente extraña a la timorata actitud de quien

se niega a tener una opinión o a expresarla por miedo, hipocresía o por temor hacia las consecuencias que puede tener para su carrera. También aquí es necesario que se responsabilice de sus actos y que adquiera suficiente dominio de sí mismo para afirmar la independencia de su enseñanza. Esta independencia sólo es posible a condición de que el profesor no sea instrumento, ni celador, de influencias externas a la universidad, sea cual sea su naturaleza, su sentido y su generosidad ética.

En opinión de Weber, la línea de conducta de un profesor debería ser la siguiente: desempeñar con sencillez su tarea, substrayéndose a cualquier otra causa que no sea la propia de la enseñanza, no ignorar en el curso de la exposición de los problemas de su disciplina los hechos desagradables y sobre todo los que pueden serlo debido a su posición personal, y hacer la distinción entre la comprobación empírica y los juicios de valor, entre la investigación y la convicción particular. La lucidez es, pues, la virtud esencial de la enseñanza universitaria. Cuando un profesor realiza una exposición de economía política, de sociología o de politología, no ha de buscar la posición moral más justa ni confeccionar un ramillete multicolor de los valores culturales que le parecen más consoladores; su misión es servir a la disciplina que enseña. Si no puede evitar las variaciones, al menos que tenga la valentía y la probidad de señalar a los estudiantes lo que, en su curso, hay de puro razonamiento lógico o de explicación empírica y lo que revela sus apreciaciones personales y creencias subjetivas. Evidentemente, esto supone que esté capacitado para tomar conciencia de la hetereogeneidad entre la esfera de la ciencia y la de la convicción. Si el profesor se somete a esta servidumbre, no cabe objetar su libertad de hacer valoraciones o profesar *ex cathedra* una concepción del mundo fundada en la ética o en la cultura en general. Todo lo más, este método puede llevar a una insospechada problemática, ya que ningún profesor está capacitado para prescribir el camino a seguir, por

cuanto, como hemos visto, la neutralidad axiológica en el plano de la pedagogía depende también de una valoración.

No ocurre lo mismo al nivel de la investigación. Por naturaleza, la ciencia es refractaria a los juicios de valor. No puede actuar en razón de convicciones personales, sino mostrar que sus proposiciones se imponen a todos los que deseen la verdad.

«En efecto, es y sigue siendo cierto que, en la esfera de las ciencias sociales, una demostración científica, metodológicamente correcta, que pretenda haber alcanzado su objetivo, ha de poder ser también reconocida como exacta por un chino, o más concretamente ha de tener este objetivo, aunque tal vez no sea posible realizarlo plenamente debido a una insuficiencia de orden material. Del mismo modo, sigue siendo cierto que el análisis de un ideal destinado a desvelar su contenido y sus últimos axiomas, así como la explicación de las consecuencias que se deduzcan lógica y prácticamente en caso de considerar que las diligencias se han visto coronadas por el éxito, deben ser también válidas para un chino, aunque éste no pueda comprender nuestros imperativos éticos e incluso rechazar (lo que seguramente haría) el propio ideal y las variaciones concretas que de él se desprenden, sin negar en nada el valor científico del análisis teórico».*

Lo anterior indica que, en el nivel de la investigación, la distinción entre ciencia y convicción responde a una necesidad lógica, de manera que se comete un pecado contra el espíritu de la ciencia si se la desnaturaliza en posiciones subjetivas. Incluso si resulta difícil separar la comprobación empírica de la valoración práctica, es obligatorio hacer dicha separación en virtud de los presupuestos de la ciencia, de lo contrario se deja de ser sabio.

* *Essais sur la théorie de la science*, págs. 131-132.

Cierto es que nada impide al sociólogo tomar por objeto de su investigación las diversas opiniones de los individuos sobre una determinada cuestión, pero deja de hacer ciencia si emite otra opinión sobre esas opiniones. Su misión es interpretar, analizar, exponer una situación con todos los recursos del método científico, no aportar su juicio personal o dar razón a una clase de opinión y considerar erróneas las otras. La ciencia puede, por lo tanto, estudiar las variaciones, a condición de que no valorice a su vez. En resumen, un sabio no ha de ser naturalista o espiritualista, ni siquiera cientifista. Si se encuentra con hechos que no puede explicar con los actuales medios de la investigación científica, no le compete negarlos en nombre de una concepción subjetiva de la ciencia, ni ignorarlos o relegarlos a la esfera de la superstición, sino reconocer simplemente que es incapaz de explicarlos. Al contrario de la axiología, la ciencia no necesita la apologética. Cuando se compromete en el campo de la justificación ética, o de la exaltación cultural, en nada aumenta su validez objetiva y corre el peligro de equivocar su propia significación y la de la ética. Por consiguiente, mientras se permanece en los estrictos límites de la ciencia, hay que desterrar todas las concepciones del mundo, incluso las que pretenden tener una base científica. Todo lo que el sabio puede aportar al hombre de acción es indicarle, una vez fijado el objetivo, cuáles son los medios más adecuados para alcanzarlo, cuáles son las eventuales consecuencias de su empresa, es decir lo que puede costarle la realización del objetivo perseguido. Puede también ayudarle a comprender la importancia de su proyecto, a tomar conciencia de las circunstancias y condiciones de su acción, y ponerlo eventualmente en guardia contra los valores con los que corre el peligro de entrar en conflicto. En ningún caso puede inclinar la voluntad hasta la decisión, ya que eso es asunto de la elección y no del conocimiento teórico. En suma, la ciencia puede decirnos lo que podemos y, llegado el ca-

so, lo que queremos hacer, nunca lo que debemos hacer.

Si la neutralidad axiológica sigue siendo un problema al nivel de la pedagogía, problema que cada profesor puede resolver a su manera, se impone con necesidad lógica en el plano de la investigación, bajo pena de desnaturalizar la ciencia. Pertenece al médico dar los mejores medicamentos o el tratamiento más adecuado para curar al enfermo, sin tener que pronunciarse sobre el valor de la vida y decir, por ejemplo, si vale o no la pena ser vivida, ya que en esta cuestión intervienen otros puntos de vista ajenos a los simplemente médicos o científicos. El problema del historiador de arte consiste en estudiar las obras, su génesis, la evolución de sus movimientos artísticos y no responder a la pregunta de si se debe o no hacer arte. El sociólogo tiene por misión analizar las estructuras de la sociedad, la naturaleza de las convenciones, del Derecho, de la política y de la economía, no juzgar al reformador social o decretar cuál es la mejor sociedad. Es verdad —observa Weber— que algunos sabios y ciertos niños grandes que ocupan cátedras universitarias siguen estando animados del ingenuo optimismo que les hace creer la posibilidad de descubrir el camino de la felicidad individual y social. Para hacer justicia a esta esperanza, basta leer el fragmento en el que Nietzsche enjuicia a los últimos hombres que han descubierto la felicidad. Cabe preguntar a la ciencia: ¿qué debemos hacer, cómo debemos vivir? No responderá, ya que es teoría. La respuesta la ha de buscar cada uno en sí mismo, según su genio o su falta de talento.

III. La sociología comprensiva

La noción de sociología comprensiva

La definición que se da generalmente de la sociología es la siguiente: ciencia de los hechos sociales. Comienzan las dificultades, y se producen divergencias y confusiones, en cuanto se trata de precisar la noción de hecho social. Aparte de algunos ensayos destinados a captar su contenido (que es de naturaleza colectiva e implica una restricción exterior), por lo general los autores se limitan a un procedimiento enumerativo y califican como hechos sociales al conjunto de las estructuras de la sociedad, instituciones, costumbres, creencias colectivas, etc. Entendida así, la sociología se convierte en una disciplina esencialmente formal. Se estudia por turno el crimen, el Derecho, la costumbre y eventualmente su evolución según las sociedades y a través de las diferentes épocas de la humanidad, desde las sociedades primitivas hasta las contemporáneas. Más matizada es la posición de Durkheim, quien divide la sociología en dos secciones principales: la morfología social, que se propone la descripción de las estructuras basándose en su condicionamiento geográfico, ecológico, demográfico, económico y demás, y la fisiología social, cuyo objeto es el estudio del funcionamiento de esas estructuras para descubrir las leyes de su evolución. A pesar de todo, se tiene la impresión de que, a su juicio, los hechos sociales se desarrollan por sí mismos, como si obedecieran a una dinámica interna, al margen de la participación del hombre. Todo lo más evoca en algún punto una acción o relación recíproca que, por otra parte, no precisa.

La originalidad de Weber reside en no haber cortado

las estructuras e instituciones sociales de la actividad multiforme del hombre, quien es a la vez obrero y maestro de los significados de aquéllas. De esta forma encontramos, en el centro de su sociología, la noción de *actividad social* (*soziales Handeln*), no para evaluar o apreciar las estructuras en el sentido de que pueden ser buenas o malas, oportunas o inoportunas, sino para comprender lo más objetivamente posible cómo los hombres evalúan y aprecian, utilizan, crean y destruyen las diversas relaciones sociales. Intenta, por lo tanto, captar concretamente al hombre vivo en el seno de la sociedad. No niega en modo alguno el valor de los estudios puramente estáticos y descriptivos de los diversos grupos sociales, por ejemplo, las categorías de sociedad y de comunidad elaboradas por Tönnies, pero añade a ellos un análisis estadístico destinado a comprender cómo viven los hombres en medio de todas esas estructuras. El vocabulario que utiliza es ya suficientemente significativo. Lo que le interesa es cómo se comporta el hombre en la comunidad y sociedad, cómo forma estas relaciones y las transforma. Así, en lugar de los términos *Gesellschaft* y *Gemeinschaft* emplea los de *Vergesellschaftung* (socialización) y *Vergemeinschaftung* (comunalización). Limitarse a estudiar la evolución de una institución únicamente desde el exterior, independientemente de lo que se convierte para el hombre, es olvidar un aspecto capital de la vida social. En efecto, el desarrollo de una relación social se explica igualmente por las intenciones que el ser humano tiene con respecto a ella, por los intereses que allí descubre y por el diferente sentido que le da a lo largo del tiempo. De ahí la importancia que Weber atribuye a la relatividad significativa (*sinnhafte Bezogenheit*), que permite comprender, además de la evolución objetiva, el sentido que el hombre considera subjetivamente en el curso de su comportamiento social. Tomemos el ejemplo de una ley.

«Durante el tiempo —dice Weber— que se discute la elaboración de una nueva ley o de un nuevo pará-

grafo de los estatutos de una asociación, las personas que al menos están interesadas en la cuestión examinan detalladamente el sentido realmente considerado por el nuevo reglamento. Una vez que la ley se hace familiar, puede suceder que su sentido original, que sus autores habían considerado de manera más o menos unívoca, caiga en el olvido o se substraiga a consecuencia de un cambio de significación, de manera que sólo el pequeño número de jueces y abogados está capacitado para comprender la finalidad por la que estas complicadas normas jurídicas se convinieron u otorgaron en otro tiempo. El público, por el contrario, no conoce la razón de ser y la validez empírica de las normas jurídicas y, por consiguiente, tampoco las oportunidades que de ellas se derivan, aspecto este indispensable para evitar las mayores contrariedades.» *

Puede incluso suceder que nadie conozca mejor la validez de una ley, la interpretación que se le da y la restricción que lleva consigo, que quien tenga la intención de violarla.

El objetivo de Weber aparece así claramente. En ningún momento rechaza la concepción que se tiene de la sociología, es decir, una disciplina que se propone elaborar relaciones generales y proporcionar un saber nomológico. El propio Weber sigue este camino al formar ideal-tipos del grupo, de la institución, de la dominación, del Derecho y de la burocracia, o estableciendo estadísticamente, según reglas generales de la experiencia, el sentido que los hombres consideran uno con otro al someterse a una relación social. Tal como hemos visto en el capítulo anterior, Weber se niega únicamente a limitar la sociología a este aspecto. Cualquiera que sea la ciencia, no importa que, según las necesidades de su investigación, adopte el método generalizante o el individualizante, puesto que el examen científico de los problemas sigue siempre abierto y no puede cerrar-

* *Essais sur la théorie de la science*, págs. 395-396.

se el horizonte en nombre de prejuicios y prescripciones filosóficas *a priori*, no hay razón para que la sociología olvide por exclusivismo lo singular. La explicación mediante las leyes generales y la comprensión de lo individual es también legítima y no cabe que una aventaje a la otra. Más aún, se trata de dos pasos solidarios y complementarios, indispensables a nuestro intento de dominar, en la medida de lo posible, la infinita diversidad del devenir y de la realidad social. Por el contrario, se perjudica a la sociología si se le prohíben ciertos medios de investigación aptos para enriquecer nuestro saber. Por consiguiente, cuando Weber emplea la denominación de sociología comprensiva, no intenta beneficiar a la comprensión con respecto a la explicación, ni condenar tampoco las otras orientaciones de la sociología, sino sólo señalar sus insuficiencias a veces deliberadas y subrayar la estrechez de ciertos puntos de vista. Es comprensiva en el sentido de que abre nuevas perspectivas a la sociología tradicional.

Si hay que introducir una limitación, ésta es de un orden completamente distinto. Cierta tendencia de tipo imperialista pretende anexionar a la sociología disciplinas como la geografía (humana), la demografía, la etnología, la etnografía y en general el estudio de las civilizaciones. Semejante pretensión es insostenible, ya que estas disciplinas constituyen ciencias autónomas cada una con un objetivo de investigación propio. Resulta tan ridícula como la eventual tentativa de hacer de la economía una rama de la biología vegetal o de la geología, debido a que se interesa por los recursos vegetales y minerales de un país o, inversamente, subordinar por las mismas razones la biología y la geología a la economía. Esto no quiere decir que la sociología deba mantenerse aparte de las investigaciones de orden demográfico, geográfico o etnológico. ¡Todo lo contrario! Debe tener en cuenta el número de nacimientos y defunciones o las características raciales, de la misma manera que los fenómenos de herencia, las observaciones psicoanalíticas, los resultados de la climatología o

de la ciencia jurídica. A todos estos elementos los considera como problemas a resolver por otras ciencias y no como los únicos medios del método sociológico. En ellos ve puros datos, es decir condiciones y circunstancias del desarrollo de la actividad social por cuanto entran en la explicación del comportamiento significativo de los hombres relacionados unos con otros. Lo mismo ocurre con objetos artificiales. Una máquina no interesa por sí misma a la sociología, sino sólo por las eventuales modificaciones significativas que introduce en los grupos humanos. Supongamos que un sabio descubre que un cierto índice frenológico determina una mayor aptitud para el ejercicio de la autoridad. Por sí mismo este descubrimiento no tiene nada de sociólogo, sino únicamente en la medida en que estos hombres especiales pueden influir las relaciones sociales y transformar las relaciones significativas entre el inferior y el superior.

Respetando la autonomía de cada ciencia, dedicadas a explorar un sector determinado de la realidad en virtud de un punto de vista específico, Weber insiste en la inevitable interacción entre todas las disciplinas, lo que se comprende sin dificultad. La sociedad no es algo puro por esencia, sino que está formada por toda clase de relaciones, cambios y conflictos que proceden de las diversas orientaciones de la actividad humana: política, economía, religión, Derecho, arte, etc. En este sentido, cabe hablar de una sociología política, económica o religiosa. No se trata de que la sociología tienda a suplantar o reemplazar a la ciencia política o económica —ambas disciplinas tienen una tarea y problemas propios—, sino que se constituye en sociología política o económica al intentar comprender, desde el punto de vista específicamente sociológico, en qué sentido y medida la política y la economía ejercen una acción significativa sobre la actividad social de los hombres, en el seno de grupos determinados, y orientan su conducta tejiendo nuevas relaciones o transformando las antiguas. Con otras palabras, la sociología política y econó-

mica no forman disciplinas autónomas, sino que solamente responden a la división del trabajo sociológico que presta atención a diferentes aspectos de la realidad social. La sociología tiene, pues, unidad, ya que examina a su vez, desde un punto de vista específico, la diversidad infinita de lo real. De ahí la siguiente definición:

«Llamamos sociología (y con este sentido tomamos el término en las más diversas significaciones) a la ciencia cuyo objeto es comprender por interpretación (*deutend verstehen*) la actividad social para explicar luego causalmente el desarrollo y los efectos de esta actividad».*

Dos nociones —«comprender» y «actividad social»— requieren especial comentario.

La comprensión

Los críticos de Weber han subrayado muchas veces los equívocos de su concepción de la comprensión. Sabemos que no fue el inventor de este método (lo elaboró por primera vez el historiador Droysen hacia 1850). Además, en la teoría de Weber encontramos aportaciones de origen diverso (Dilthey, Rickert, Simmel, Gottl-Ottlilienfeld, Lipps, Jaspers, etc.). Sin adentrarnos en los detalles que interesan a la historia de la filosofía, y más concretamente a la noción de comprensión, nos limitaremos a exponer la forma en que la concibió Weber. Se liga con su teoría de la interpretación (a veces incluso llega a confundir en ciertos textos estos dos conceptos) y con la de la causalidad, lo que significa que, a su entender, el método puramente naturalístico no basta para hacernos inteligible el comportamiento humano, debido a que sólo conoce las relaciones puramente exteriores y, por otro lado, a que la interpretación por

* *Wirtschaft und Gesellschaft*, pág. 1.

comprensión, para ser válida, debe superar los equívocos de la pura subjetividad y someterse a los métodos corrientes de la investigación científica. En suma, Weber reconoce la legitimidad del método comprensivo elaborado por sus predecesores y contemporáneos: se trata de una condición esencial de la inteligibilidad de los objetos en su devenir. No obstante, en lugar de ocuparse de las cuestiones puramente filosóficas que origina, presta su atención a la validez científica del método. Hay, en efecto, diversas maneras de comprender que pueden favorecer la inteligencia estética o la experiencia directa, aunque no todas son compatibles con el rigor científico. La pregunta weberiana es ésta: ¿en qué medida la comprensión es un procedimiento susceptible de elaborar en sociología verdades válidas para todos los que desean la verdad?

A diferencia de la explicación puramente naturalística, el objeto propio de la comprensión es captar el *sentido* de una actividad o de una relación. Aunque Weber emplea la noción de «figura significativa» (*Sinngebilde*), no se detiene en los problemas filosóficos que plantea, por ejemplo el siguiente: ¿pertenece a una esfera autónoma, distinta de las de lo físico y de lo psíquico? Le basta comprobar que la actividad humana se orienta según un sentido que se trata de comprender para hacerla inteligible. Por el contrario, se interroga sobre las distintas maneras de entender la noción de sentido. Algunas disciplinas de carácter dogmático, tales como la lógica, la metafísica o la jurisprudencia, se dedican a definir el sentido «justo», «verdadero» o «correcto» de una relación. Así, la dogmática jurídica, por ejemplo, tiene por misión definir el sentido preciso o justo de un parágrafo del Código civil, y la lógica elabora las condiciones de las proposiciones correctas y no contradictorias. Otras disciplinas, llamadas empíricas, como la historia o la sociología, se ocupan del sentido considerado subjetivamente por los hombres o un grupo de hombres en el curso de una actividad real y concreta. Intentan comprender el sentido (sea lógica-

mente justo o no) de acuerdo con el cual han orientado prácticamente su actividad. Toda investigación referida a la teoría musical de los pitagóricos se ve obligada a aceptar previamente el cálculo «falso», según nuestro saber, de que 12 quintas = 7 octavas, de la misma manera que un estudio sobre la actividad de los agrimensores romanos y de los banqueros florentinos ha de comprender, sin intentar corregirlos, los errores que cometieron con respecto a nuestros conocimientos de la aritmética y de la trigonometría. Puesto que se trata de reglas que han tenido validez convencional y que orientaron subjetivamente la actividad humana, un estudio empírico ha de comprenderlas de la misma forma que comprendemos al que utiliza correctamente la proposición 2 x 2 = 4, o el teorema de Pitágoras, o bien el que se basa en las «lecciones de la experiencia» para elegir los medios más apropiados al fin deseado.

Como disciplina empírica, la sociología no conoce otra comprensión que la del sentido considerado subjetivamente por los agentes en el curso de una actividad concreta. Pero, ¿cómo captar este sentido? Weber introduce aquí una nueva distinción entre lo que llama comprensión actual o inmediata y comprensión explicativa. De la primera manera comprendemos el sentido de una multiplicación que hacemos o de una página que leemos, o incluso el de la cólera, que se manifiesta con una mímica propia, o la conducta de un leñador que está a punto de derribar un árbol, o el de un cazador que apunta con su escopeta. La segunda forma es indirecta, ya que intervienen los motivos de los actos para captar el sentido. Comprendo, de esta manera, el sentido que una persona da a una operación de cálculo cuando la veo sumida en un problema de contabilidad o el del comportamiento del leñador que trabaja para ganarse la vida o el del cazador que se dedica a este deporte por razones de salud. Ninguna de estas dos clases de comprensión puede ser racional o irracional. Son racionales la comprensión actual del sentido de una operación aritmética que efectúo o la conducta del leñador a

punto de derribar un árbol, así como la comprensión por los motivos cuando veo una persona ocupada en un trabajo con el fin de ganarse la vida. Son irracionales la comprensión actual de la cólera o la comprensión por los motivos cuando una persona utiliza un fusil para vengarse o se encoleriza por celos. Sin embargo, sean cuales sean estas diversas formas de la comprensión, todas se caracterizan por una evidencia que se nos impone, al margen de toda investigación científica. Cabe decir que comprender *es captar la evidencia del sentido de una actividad.*

La evidencia comporta, no obstante, grados variables según el caso. El grado más elevado consiste en la comprensión intelectual de una actividad racional, como supone la realización de una operación matemática. Comprendemos con una evidencia simplemente suficiente las experiencias ajenas que estamos en condiciones de revivir en nosotros mismos, por ejemplo los errores que nosotros también cometemos. La evidencia de esta comprensión, por la reviviscencia basada en la imaginación intropática, disminuye a medida que la actividad del prójimo se aleja de nuestras propias valoraciones. En su límite, las aceptamos como simples hechos, con la misma categoría que una reacción de orden psicofísico o un factor de herencia, cuando la actividad ajena consiste en la proeza caritativa de un virtuoso del amor acósmico o en el fanatismo racionalista de un partidario de los derechos del hombre. Por el contrario, estamos más capacitados para revivir por intropatía y para comprender reacciones irracionales como el miedo, los celos o la venganza, debido a que tenemos acceso a este género de sentimientos. La evidencia de la comprensión puede complicarse, pues, con la intervención de elementos exteriores incomprensibles, como por ejemplo un accidente, o debido a nuestro asombro psicológico al ver a dos personas reaccionar de manera distinta ante una misma situación. Lo mismo ocurre con la comprensión por los motivos cuando las razones confesadas no son más que pretextos que expresan un equívoco radicado en el alma

del prójimo, o incluso cuando los individuos son presa de deseos contradictorios. En estos casos, la comprensión sólo puede confiar en las conclusiones que establecen las ciencias que se ocupan de tales problemas, como la biología, la psicología, el psicoanálisis, etc. En resumen, la sociología comprensiva considera a estos fenómenos incomprensibles como simples datos y los tiene en cuenta al igual que los fenómenos físicos, climatológicos o de la alimentación.

Aunque algunos de sus textos se presten a discusión, no parece que Weber concibiera en principio la comprensión como un procedimiento puramente psicológico. En particular, reprocha a Simmel haberla descrito como proceso simplemente psíquico, cuando en realidad es un método lógico orientado hacia la captación del sentido de una actividad o de una conducta. Aunque no comprendamos con evidencia racional la contemplación búdica o la mística de los monjes cristianos, no es menos cierto que, a falta de poder revivir estas experiencias, comportan una relatividad significativa al mundo e importa intentar comprenderlas eventualmente gracias a los trabajos de quienes se ocupan de estas cuestiones. Por eso Weber pone en guardia a los que se sientan tentados de interpretar el sentido subjetivamente considerado como parte del «aspecto interior» del comportamiento. Se trata, en este caso, de una manera de hablar por lo menos torpe, ya que la sociología comprensiva no tiene por objeto enumerar las manifestaciones y los elementos psíquicos o físicos que acompañan o incluso producen la relación significativa de una conducta con los objetos. Por otra parte, puesto que la comprensión más completa es la que capta con evidencia racional o intelectual el sentido de una operación matemática, por ejemplo, no cabe colocar a Weber entre los psicologistas. Los equívocos que revela su teoría se deben a la importancia que concede a la reviviscencia (*Nacherleben*) y a la intropatía (*Einfühlung*), conceptos utilizados preferentemente por los metodólogos de tendencia psicologista. Esto nos im-

pone precisar el papel de la comprensión en la economía general del método sociológico de Weber.

Una cosa es cierta: la captación del sentido, subjetivamente considerado en el curso de una actividad, se realiza con mayor facilidad sobre la base de la comprensión y especialmente de la reviviscencia por intropatía. No obstante, Weber sólo concede a este aspecto de la comprensión una evidencia «suficiente», y, por otra parte, declara expresamente:

«La posibilidad de revivir efectivamente la conducta ajena es sin duda importante para la evidencia propia de la comprensión, aunque no es condición absoluta de una interpretación significativa.» *

No es, por ejemplo, necesario ser César para comprender a César. Dicho con otras palabras, la comprensión no es más que un útil método auxiliar, no indispensable. Facilita el trabajo del sociólogo, le ayuda a captar problemas que tal vez sin ella se le escaparían, pero no dice la última palabra sobre la metodología. El verdadero problema de Weber es otro y se sitúa en dos niveles diferentes: 1) establecer, basándose en la comprensión, un ideal-tipo racional y evidente de la actividad social que sea compatible con la interpretación racional de la que hemos hablado anteriormente, y que facilita el trabajo científico, y 2) dar al método comprensivo la máxima validez objetiva. Empezaremos por el último de estos problemas y nos ocuparemos del otro cuando analicemos la noción de actividad social.

Son racionalmente evidentes, en la esfera de la actividad, todas las relaciones significativas que se comprenden de manera claramente intelectual. Sin embargo, esta evidencia racional sólo es científicamente válida si cabe controlar su precisión por los caminos ordinarios del trabajo científico.

«El hecho de que una interpretación posea un grado

* *Wirtschaft und Gesellschaft*, pág. 1.

particularmente elevado de evidencia no prueba nada en cuanto a su validez científica.» *

Al igual que es necesario comprobar con la demostración una proposición matemática evidente, esta exigencia se impone con mayor razón en la evidencia que se obtiene por intropatía, ya que lo vivido, sea experiencia personal o reviviscencia de la experiencia ajena, carece como tal de la validez de una observación científica. Volvemos a encontrar aquí las objeciones que Weber hacía a la diligencia puramente intuitiva que renuncia a la precisión de una conceptualización rigurosa. Al mismo tiempo que aboga en favor de la investigación de los motivos, en contra de los partidarios del naturalismo, afirma con el mismo vigor que sólo la causalidad asegura a la investigación comprensiva la dignidad de una proposición científica. A su entender, la comprensión no es más que un medio auxiliar que facilita el desciframiento del sentido, aunque ha de ser confirmada por la imputación causal o la observación estadística. Sólo con esta condición la sociología comprensiva puede formular reglas generales. Sobre este punto, la posición de Weber permaneció invariable. En ningún caso cabe, pues, asimilar su teoría con la de Dilthey, quien opone explicar y comprender como dos métodos autónomos. Para Weber, toda relación inteligible por la comprensión ha de poderse explicar también causalmente. No hay, por lo tanto, que asombrarse si utiliza varias veces la expresión «explicación comprensiva» o «comprensible» (*verstehende Erklärung*).**

La combinación de la explicación y la comprensión da por su parte un sentido a la imputación causal: se convierte en causalidad significativa (*sinnhafte Kausalität*), es decir, que las relaciones causales (*Kausalzusammenhänge*) pasan a ser relaciones significativas (*Sinnzusammenhänge*). Este es uno de los elementos

* *Essais sur la théorie de la science*, pág. 327.
** *Essais sur le théorie de la science*, pág. 328, entre otras.

más originales de la teoría de la causalidad de Weber. En el método puramente naturalístico, la relación de causa a efecto permanece humanamente indiferente, al contrario del método histórico. Si se limita la explicación de una actividad o de un comportamiento social a las solas relaciones causales, el sociólogo no encuentra allí razón alguna, ya que una actividad humana sigue siendo ininteligible si no comprendemos su relatividad significativa con los objetos, los medios y el fin. Desde este punto de vista, ni siquiera es suficiente la sociología funcional. Se requiere algo más, que consiste en la explicación comprensiva; nuestro conocimiento sólo queda satisfecho si explica causalmente una actividad y capta al mismo tiempo el sentido considerado subjetivamente. Sin embargo, Weber no concibe el lazo entre causalidad y comprensión a la manera de las filosofías de la historia, que buscan el sentido en un fin último de carácter más o menos profético, aunque fundándose en la relación con los valores, de la que ya hemos hablado. Con lo anterior debemos entender que la comprensión y la causalidad están limitadas a un sector determinado de la realidad infinita, que es precisamente el objeto de la investigación positiva. Está claro que la comprensión no puede adquirir en este caso el valor de una verdad apodíctica, ya que, como observa Weber, la ganancia suplementaria obtenida por la interpretación comprensiva sobre la simple observación causal se adquiere costosamente, al precio del carácter hipotético y fragmentario de los resultados. A pesar de todo existe un beneficio: a diferencia de las pretensiones de las filosofías de la histÓria, los resultados de la sociología comprensiva son controlables y, por este hecho, adquieren una relativa validez objetiva.

La actividad social y sus diversos tipos

El segundo problema mencionado se refiere a la posibilidad de captar, con la máxima evidencia, el sentido

de una actividad social. ¿Qué es la actividad (*Handeln*) en general y la actividad social en particular?

«Entendemos por actividad —dice Weber— un comportamiento humano (importa poco que se trate de un acto exterior o interior, de una omisión o de una tolerancia) en tanto y siempre que el agente o los agentes le comuniquen un sentido subjetivo. Por actividad social entendemos la que, según el sentido considerado, el agente o los agentes relacionan con la conducta ajena para orientar en consecuencia su desarrollo.» *

Precisa además que la actividad social pueda orientarse según un comportamiento pasado, presente o previsible del prójimo (una venganza para reparar un ataque pasado, la defensa contra un ataque presente o la toma de medidas defensivas para prevenir un ataque eventual). Por el prójimo hemos de entender una o varias personas aisladas o bien una indeterminada multitud. Así, el uso de la moneda es una actividad social debido a que el individuo orienta su comportamiento con la esperanza de que una masa indeterminada y desconocida utilizará significativamente en sus intercambios las piezas de metal o los billetes de Banco. De esto se deduce que una actividad que se orienta exclusivamente de acuerdo con las perspectivas que ofrecen los objetos materiales no puede llamarse social, así como tampoco la conducta religiosa de un ser que reza en soledad. Por último, cualquiera que sea la relación entre los hombres, no implica como tal una relación social. La colisión involuntaria entre dos ciclistas carece de relación social; por el contrario, existe en el momento en que intentan evitarse o, después del choque, con los golpes que se propinan o con las frases que intercambian para entenderse amigablemente. La presunción fundamental de una actividad so-

* *Wirtschaft und Gesellschaft*, pág. 1.

cial es, pues, la relatividad significativa con respecto al comportamiento ajeno.

Debido a que falta esta relatividad, una actividad uniforme de varias personas aisladas no puede calificarse de social; por ejemplo, el hecho de que los transeúntes abran al mismo tiempo el paraguas para protegerse de la lluvia que empieza a caer. Incluso la imitación y la tradición no comportan necesariamente una actividad social cuando se trata de la simple repetición de un gesto por sí mismo, sin orientación con respecto a la conducta de un tercero. Evidentemente, en la realidad, las transiciones entre la imitación que es simple reacción gestual y la que comporta una relatividad significativa son con frecuencia ondulantes; por lo general, sólo cabe establecer la distinción considerando cada caso en particular. Lo mismo puede decirse de ciertas conductas humanas influidas por la masa. Sin entrar en los detalles de la casuística establecida por Weber, digamos que para la sociología comprensiva es absolutamente fundamental la distinción entre una actividad que se traduce con un simple comportamiento simultáneo o sucesivo de varias personas y la que se orienta significativamente con respecto a un tercero. Aunque esta última serie de comportamientos interese sólo a la sociología comprensiva, ya que es la forma primaria de actividades más complejas, tales como las del grupo, institución, acuerdo y asociación, la primera serie puede ser objeto de una sociología puramente causal. Esta observación confirma una vez más la idea de Weber sobre la sociología comprensiva: su objetivo no es sustituir la sociología existente o superarla, sino completarla y profundizar en ciertos aspectos que estaban hasta entonces en la oscuridad. Señalemos por último que si bien la relatividad significativa es esencial, no es necesario que el agente tenga conciencia del sentido de su conducta cuando se orienta de acuerdo con el del prójimo. En muchos casos corresponde al especialista de la sociología comprensiva descubrir esta relatividad inconsciente, cuando intenta hacer inteligible un

comportamiento social. De ahí surge una dificultad que ha de resolver precisamente la investigación científica ordinaria: el sentido que el sociólogo cree tener que dar a una actividad, ¿es verdaderamente el que los agentes consideran consciente o inconscientemente?

Puesto que toda comprensión tiende hacia la evidencia, el problema consiste en definir la actividad social más evidente racionalmente. A este respecto, Weber distingue la actividad racional por finalidad (*zweckrational*), la actividad racional por valor (*wertrational*) la actividad afectiva (*affektuell*) y la actividad tradicional (*traditional*). Fieles a su exposición de estas cuatro clases de comportamiento, comenzaremos la explicación por el que es menos evidente: el comportamiento tradicional. Se encuentra en el límite de la explicación por la sociología puramente comprensiva, ya que con frecuencia consiste en una conducta maquinal, por obediencia inconsciente a la costumbre, y que por este hecho comporta elementos incomprensibles. Por otra parte, se encuentra en el límite del comportamiento racional por valor, cuando el agente considera la tradición como un valor que merece ser respetado. Está claro que es raro encontrar en la realidad una conducta estrictamente tradicional, lo que es indispensable, ya que para Weber este comportamiento es un ideal-tipo que sirve para determinar si una actividad concreta se aproxima (y en qué medida) al tipo puro de actividad tradicional, o si se aleja de él para acercarse a una actividad simultánea que requiera la explicación únicamente causal o, por el contrario, a una actividad racional significativa. Lo mismo ocurre con la actividad afectiva. También comporta elementos no comprensibles de orden instintivo, sensorial, emocional, pasional, o incluso una sublimación que ha de explicar la psicología o el psicoanálisis. Actúa de manera efectiva quien intenta saciar una venganza, aprovechar un goce presente, entregarse a la pura felicidad contemplativa. Por lo tanto, se trata también de un comportamiento que se sitúa en el límite de lo que exalta la pura psicología o, por el

contrario, de una orientación hacia la racionalidad por valor, hacia la racionalidad por finalidad o incluso las dos a la vez, de forma que como ideal-tipo sirve para determinar en qué medida una actividad concreta se aproxima a un puro comportamiento psicológico o bien a un comportamiento orientado hacia una racionalidad significativa.

La actividad racional por valor se caracteriza por inspirarse, en el curso de su desarrollo, en la sola convicción del agente, sin preocuparse de las consecuencias previsibles. El individuo se pone al servicio exclusivo de un valor o de una causa de orden religioso, político u otro, con la sensación de que el deber se le impone incondicional y personalmente. Tal actividad es racional porque rehusa conceder crédito únicamente al éxito y a la adaptación a las normas en boga, e intenta darse una coherencia interna que se traduce por actos conformes a la convicción. No obstante, es irracional desde otros puntos de vista, debido a que tiene por fin un valor exclusivo sin confrontación alguna con los otros fines posibles, y sin reflexión crítica sobre la oportunidad de los medios y las consecuencias previsibles. Dicha actividad se hace tanto más irracional cuanto hace del fin un valor más absoluto. Es decir, que es incapaz de tomar conciencia de lo que hay de irracional en su conducta; esta es la misión de la actividad racional por finalidad. Vemos, sin más comentarios, que al nivel de la ética, la actividad racional por valor corresponde a lo que Weber llama en su *Politik als Beruf* la moral de convicción, que opone a la moral de la responsabilidad, cuyo fundamento sociológico es la actividad racional por finalidad.*

Esta última posee una prioridad con respecto a la sociología comprensiva, ya que comporta la máxima evidencia racional. Se caracteriza por ser una conducta que, una vez planteado el objetivo tras madura refle-

* Véase Max Weber, *Le savant et le politique*, París, Plon, 1959, pág. 186 y siguientes.

xión, elige los medios más apropiados teniendo en cuenta las consecuencias previsibles, susceptibles de contrarrestar el desarrollo de la acción. Su evidencia se manifiesta en que se funda en reglas generales de la experiencia, no para someterse ciegamente a ellas o formar un criterio intangible, sino para ordenar la previsión lo más racionalmente posible. No es tampoco una simple adaptación a la situación dada, ya que, según el caso, puede intentar lo imposible para realizar lo posible. Siempre tiene en cuenta el antagonismo de los fines, la variedad y concurrencia de los medios, así como las consecuencias que eventualmente podrían contradecir la intención del agente o desviar la acción hacia un resultado no deseado. Esta definición es puramente idealtípica, lo que no le impide admitir ciertas variedades. Resulta, por ejemplo, posible que con la presión de las necesidades, el objetivo se imponga en nombre de una urgencia que no se discute; en este caso, la actividad puede no ser racional por finalidad más que al nivel de los medios. Puede también ocurrir que el fin se imponga al agente con la imperativa exigencia de la racionalidad por valor, aunque no sea inmediatamente realizable por suponer un trabajo de larga duración; en dicho caso, la racionalidad por finalidad puede consistir en una jerarquía de los medios basada en un plan progresivo. La actividad racional por finalidad es, pues, un caso límite teórico que no excluye, en ciertos niveles, relaciones con la racionalidad por valor.

Por lo tanto, como ideal-tipo de la actividad social más evidente racionalmente, el comportamiento racional por finalidad desempeña el papel más importante, bien que el agente construya de manera idealtípica la relación de medio a fin y el probable curso de los acontecimientos según el sentido que considere subjetivamente, bien que el sabio elabore tal construcción con el fin de precisar el sentido realmente considerado por el agente o agentes para medir la distancia entre su conducta real y concreta y sus intenciones iniciales. En efecto, un personaje histórico no toma la decisión

de actuar si su acción no está en condiciones de abrir nuevas posibilidades, es decir, tener un sentido; a este respecto, debido a que su acción es racional, pesa los medios y las consecuencias previsibles, examina las condiciones independientes de él que pueden frustrar su plan; en suma, forma mentalmente el ideal-tipo de la acción bajo la forma de proyecto. Su única diferencia con el historiador y el sociólogo consiste en que éstos tienen la ventaja de juzgar una acción realizada, de manera que al formar el ideal-tipo de la actividad racional por finalidad están en condiciones de valorar, dentro de los límites de su conocimiento, si la reflexión de los agentes sobre los medios y las consecuencias previsibles fue correcta, si efectivamente podían confiar en que se realizara su proyecto, es decir si el curso real de las cosas correspondía o no al sentido que consideraban subjetivamente. Así, el ideal-tipo de la acción racional proporciona al sociólogo ocasión de apreciar el alcance de la intervención de los elementos irracionales de orden accidental, afectivo u otro cualquiera, de medir la importancia de las perturbaciones y de estimar la desviación del desarrollo real de la actividad con relación al sentido considerado subjetivamente. Tomemos dos ejemplos de Weber. Cuando se examina el fenómeno de pánico en una Bolsa, conviene formar el ideal-tipo de la actividad bursátil corriente para saber como se habría desarrollado la actividad sin la intervención de los elementos irracionales o imprevisibles y calcular de este modo la importancia de las perturbaciones. Dicho de otra manera, el ideal-tipo elabora un desarrollo ideal basándose en la categoría de posibilidad objetiva, con el fin de efectuar la más correcta imputación causal. Lo mismo ocurre cuando se estudia una batalla o cualquier otra empresa militar o política. Se forma mentalmente, de modo puramente racional, un ideal-tipo de la batalla para saber cómo se hubiera desarrollado el acontecimiento si los actores, es decir los dos comandantes en jefe, hubieran tenido pleno conocimiento de las circunstancias y de la situación respectiva en su

campamento y en el del enemigo, si hubieran tenido todos los informes de que dispone el historiador. Esta construcción utópica permite determinar, por comparación con el desarrollo real, cuáles fueron los errores cometidos y cuál fue la influencia de los elementos accidentales y de las decisiones irreflexivas. Este ejemplo muestra que la construcción objetivamente posible permite hacer la imputación causal, comprender la importancia de la falta de información o de los falsos informes, apreciar el valor de un jefe y por consiguiente la parte que corresponde a su carácter en las decisiones tomadas, etc.

Ahora comprendemos la razón por la que Weber se defendió de haber inventado un nuevo instrumento metodológico al proponer la noción de ideal-tipo, ya que no hizo más que elaborar lógicamente una práctica espontánea del historiador y del sociólogo quienes se refieren constantemente, en el curso de sus explicaciones, a un cuadro ideal de la actividad para comprender una acción. *Monsieur* Jourdain se asombraba de escribir prosa sin saberlo. En resumen, el ideal-tipo es un concepto de grandes recursos ya que alía la flexibilidad en la investigacón con el rigor científico. Resulta posible formar un ideal-tipo de la asociación en general (sociología sistemática) para describirla como una actividad que tiene un objetivo, servicios, miembros, un comité directivo, un sistema de sujeciones, una duración, etc. (tal como hizo Weber en el capítulo 5 de su *Ensayo sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*), o bien una asociación concreta (sociología histórica) para confrontar con su sentido considerado teóricamente el desarrollo práctico y empírico. Tomemos otros ejemplos que no cita Weber. Cabe elaborar un ideal-tipo de la guerra en general (en el sentido en que lo hace Clausewitz con la denominación de guerra absoluta) y de una guerra particular cualquiera. ¿Qué es el *Contrato social* de Rousseau si no la realización utópica del Gobierno directo del pueblo para el pueblo? En caso necesario, nada impide al sabio concebir un tipo de error

para captar mejor la separación con el tipo de precisión. En resumen, no existe un ideal-tipo único de la actividad racional por finalidad, y el sociólogo puede elaborarlo siempre que sea necesario para comprender la relatividad significativa de cualquier actividad particular que admita la relación de medios con el fin, con el objetivo de captar mejor las contradicciones, disimulaciones, perturbaciones, sublimaciones, tensiones y valores que se encuentran en juego, a veces sin saberlo los agentes.

La gama de las construcciones idealtípicas varía con las necesidades de la investigación. Sin embargo, conviene observar una cosa: la actividad racional por finalidad no es necesariamente idéntica al ideal-tipo de la precisión lógica, en el aspecto al que nos hemos referido antes, es decir en un sentido dogmáticamente exácto y verdadero. En efecto, la racionalidad según la precisión se refiere sólo a la relación de medio con fin en condiciones dadas. Weber señala que una actividad que se propone explicar el sabio puede parecerle eminentemente racional por finalidad, pero estar orientado por el agente según suposiciones mal fundadas. Así, una actividad de carácter mágico posee con frecuencia un carácter racional por finalidad superior a la conducta religiosa que, debido al desencanto del mundo moderno, se ve obligada a tolerar toda clase de irracionalidades de carácter ideológico o místico. Por otra parte, puesto que la actividad racional por finalidad considera la relación más adecuada entre los medios y el fin, teniendo en cuenta las consecuencias previsibles, puede, llegado el caso, servir en la práctica al hombre de acción; no obstante, nunca puede pretender el valor de una norma. Sea cual sea el uso que se haga del ideal-tipo, sólo tiene la validez de un «paradigma» cuyo objetivo es comprender una relatividad significativa. Dicho con otras palabras, se aleja necesariamente de la realidad empírica para dominarla mejor teóricamente. Como tal, sigue siendo siempre un instrumento. Resulta, por lo tanto, equivocado hacer de la actividad racional el obje-

tivo último de la sociología. Si consideramos la realidad, lo que parece más cierto es lo contrario, ya que la mayoría de las actividades concretas se desarrollan con desprecio de la pura racionalidad, debido al gran número de factores irracionales, accidentales e incomprensibles que intervienen. Por eso, cualquiera que sea el ideal-tipo, tanto el de la actividad tradicional como el de la actividad afectiva y el de la actividad racional por valor o por finalidad, no es más que un marco utópico, elaborado teóricamente para facilitar la investigación. Su validez es siempre problemática y su utilidad se mide por su fruto en la investigación.

El individuo

Debido a que la relatividad significativa de un comportamiento con el del prójimo es capital para la sociología comprensiva, ésta no puede tener otro fundamento que el individuo. De lo anterior se desprende que Weber considera que, desde el punto de vista sociológico, lo colectivo no constituye una realidad por sí. La comprensión, escribe,

«considera al individuo aislado y su actividad como la unidad básica, diría que como su átomo, si se permite emplear esta imprudente comparación. La tarea que se proponen otras formas de ver las cosas puede obligarles a tratar eventualmente al individuo como un complejo de procesos psíquicos, químicos u otros. Desde el punto de vista de la sociología, todo lo que queda más aquí del umbral de un comportamiento relativo a los objetos (exteriores o íntimos), susceptible de ser interpretado significativamente, sólo se tiene en cuenta con el mismo derecho que los acontecimientos de la naturaleza extraña a la significación, es decir, como condiciones u objetos subjetivos de la relatividad de este comportamiento. Por la misma razón, el individuo constituye el límite superior, ya que es el único portador de un com-

portamiento significativo. No puede disimularlo ninguna forma divergente de expresarlo.» *

La razón dada en este texto, es decir que sólo la persona individual es agente comprensible de una actividad orientada significativamente, bastaría para justificar la posición de Weber. Como importa evitar malentendidos, conviene precisar mejor su concepción.

Toda llamada a un sentido supone una conciencia, y ésta es individual. Weber ni siquiera considera la hipótesis de una conciencia colectiva, ya que le parece que sólo es pura suposición, si aceptamos el punto de vista con que la enfoca. En efecto, la valoración de los medios en función del objetivo, la elección de este objetivo, la previsión de las consecuencias, la decisión y finalmente la determinación en la ejecución, en suma todo lo que interviene en el curso de una relatividad significativa, pertenece a la voluntad del individuo. Este constituye una unidad por sí mismo, y falta de esta unidad de base, la sociología corre el peligro de perderse en la incoherencia y confusión, incesantemente a la búsqueda de su validez como ciencia autónoma. La individualidad significativa es, ante todo, el postulado sin el que la sociología comprensiva, a la busca del sentido de la actividad social, carecería de sentido por sí misma. Cierto es que no se trata más que de un punto de vista específico sobre la realidad infinita, pero como tal ha de someterse a la ley de su punto de vista, bajo pena de ser sólo una divagación con pretensiones científicas. A este respecto, los conceptos colectivos sólo se hacen sociológicamente inteligibles a partir de las relaciones significativas que admiten las conductas individuales. Existen numerosos puntos de vista posibles, cada uno de los cuales origina una ciencia diferente y autónoma (este es el inevitable momento subjetivo de todo paso científico), pero una vez elegido el punto de

* *Essais sur la théorie de la science,* pág. 345. Véase también *Wirtschaft und Gesellschaft,* pág. 6.

vista es preciso someterse a sus condiciones. Con otras palabras, la sociología comprensiva no excluye la legitimidad de otros enfoques, comprendiendo el de la sociología puramente causal. Weber lo subraya al justificar la necesidad de la individualidad de la relatividad significativa propia de la sociología comprensiva, gracias a una comparación con las diligencias propias de la ciencia jurídica y de la psicología.

Nadie puede impedir al sociólogo utilizar conceptos colectivos como los de feudalismo, Estado, nación, clase, familia y otros. El uso corriente los impone, y sería demasiado pedante no conformarse a ellos. Eso no impide que la sociología, cuando habla por ejemplo del Estado, entienda a su manera este concepto que no pertenece a la política ni al Derecho. La ciencia jurídica ve en él una entidad autónoma, dotada de personalidad moral, de la misma manera que considera el embrión como una personalidad jurídica, a diferencia de la biología o de la psicología. Para la sociología comprensiva, el Estado no tiene el mismo sentido que para el Derecho: lugar de actividades significativas de las personas que en él participan. Lo que le interesa son los comportamientos que se desarrollan en el Estado, los intercambios que se establecen o los conflictos que surgen debido a la relación significativa del mundo y de la obediencia, del poder y de la protección, etc. Los elementos del concepto colectivo de Estado, importantes para el jurista, no lo son forzosamente para el sociólogo, aunque éste haría mal en ignorar absolutamente la labor de la ciencia jurídica. No obstante, el punto de vista del sociólogo es específicamente distinto, debido a que su tarea es ante todo comprender el sentido subjetivamente considerado por los miembros, sentido en virtud del que aceptan la realidad estatal, donde mantienen relaciones sociales y desarrollan actividades determinadas. Cabe hacer análogas observaciones con respecto a otros conceptos colectivos como el de masa o nación. Esta depende en primer lugar de la voluntad significativa de quienes quieren vivir en tal estructura,

ya que, cuando la voluntad se doblega, la nación se degrada y a veces perece, a no ser que caiga bajo el yugo de un vecino más decidido. De igual modo, el carismo supone una masa, aunque ésta sólo tiene sentido por las relaciones significativas de los individuos que la componen y con respecto al jefe a quien están decididos a dedicarse. A falta de la relatividad significativa, los conceptos colectivos sólo pueden convertirse en objeto del análisis de la sociología puramente causal.

¿Debemos sacar la conclusión de que la sociología comprensiva es una rama de la psicología, debido a que también ésta se ocupa del individuo? Nada más lejos del pensamiento de Weber que esta asimilación, ya que el punto de vista con que la psicología estudia al individuo es específicamente distinto al de la sociología. En su obra encontramos incluso una constante desconfianza con respecto a la disciplina psicológica, comprensible por las pretensiones del psicologismo reinante por aquel entonces en Alemania. La psicología es por lo menos una ciencia tan vacilante como la sociología, a pesar de los resultados obtenidos por la psicofísica, el psicoanálisis y la psicología comprensiva. Sin duda alguna, a pesar de su oposición a los psicoanalistas, Weber aprovechó en beneficio de la sociología comprensiva las investigaciones de orden psicoanalítico, en particular al nivel de la motivación de los actos: quien actúa no siempre sabe por qué se orienta en tal o cual dirección, con frecuencia no tiene clara conciencia del sentido de su actividad ya que se lo ocultan las sublimaciones, pretextos e ilusorias justificaciones. Por otra parte, una misma actividad puede tener diferentes móviles, sin contar que los impulsos contradictorios pueden hacer que personas distintas actúen de modo diferente ante una misma situación o que una misma persona adopte una actitud contradictoria frente a un mismo problema. Estas aportaciones constituyen para Weber el juego normal de los intercambios entre disciplinas. En ningún caso, cualquiera que sea su estatuto, la psicología puede servir de fundamento a la sociología

comprensiva. Más exactamente, ésta no mantiene con ella relaciones más estrechas que con cualquier otra ciencia. La adecuación significativa no se deja someter a elementos psíquicos, aunque la sociología los tenga en cuenta como hechos o datos. Sobre este punto la posición de Weber queda muy clara, ya que incluso afirma que la distinción entre lo físico y lo psíquico es extraña a la sociología e indiferente a la captación del sentido considerado objetivamente en el curso de una actividad social.

Por último, el hecho de que la sociología comprensiva se base en el individuo, como único portador de relatividades significativas, no quiere decir que sea individualista frente a una disciplina que sea colectivista. En ningún caso cabe prestarle la intención de querer afirmar el valor único y la dignidad del individuo o de la persona. Semejante posición es ética y, además, contradice el principio de la neutralidad axiológica, indispensable a todo trabajo verdaderamente científico. Tampoco cabe sacar la conclusión de que la sociología es racionalista porque utiliza métodos o tipos racionales. Lo característico de toda ciencia es introducir, sobre la base de una subjetividad original, una racionalidad en lo real para explicarlo y comprenderlo; al actuar así, no da argumento alguno al racionalismo, que es una concepción filosófica dependiente de una convicción y de valoraciones últimas, personales y subjetivas.

Las oportunidades y las estructuras sociales

La actividad social, que Weber aún llama actividad comunitaria (*Gemeinschaftshandeln*) en su *Ensayo sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*, es la realidad primaria de la sociología tal como la concibe. Puede tener carácter ocasional y efímero, como un encuentro sin día de mañana, una conversación con desconocidos en un tranvía o una discusión entre asistentes a una reunión pública, o bien adoptar formas duraderas

que constituyen el fundamento de la mayoría de las estructuras sociales. Al análisis de los tipos de estas formas duraderas está dedicado su *Ensayo sobre algunas categorías de la sociología comprensiva.* Para comprender plenamente este estudio, es necesario detenernos en una nueva noción que domina casi todas las explicaciones sociológicas de Weber: la noción de *oportunidad.* Este término, que nunca definió de manera estricta a pesar de desempeñar un papel capital, señala el carácter probabilista de toda construcción sociológica, carácter que ésta es incapaz de superar a pesar de su mayor rigor científico. Eso no quiere decir que las estructuras sociales sean necesariamente precarias, sino solamente que pueden perder con el tiempo su significación, o incluso desaparecer, según que la actividad de los hombres relacionados con ellas le den otra significación, ya por presión de las necesidades, ya en razón de nuevos intereses. ya en virtud de la evolución técnica y racional de la humanidad, o bien pueden quedar privadas de toda significación, en cuyo caso mueren.

Decir de una actividad que se orienta significativamente según el comportamiento del prójimo, es admitir que el agente tiene el derecho de contar en cierta medida con una regularidad en la conducta de los demás, es decir, que ese comportamiento le deja entrever esperanzas, en función de las que puede estimar sus oportunidades de tener éxito en su empresa. Volvemos a encontrar la noción de posibilidad objetiva.

«Una de las razones extremadamente importantes y comprensibles de la explicación de la actividad, consiste precisamente en la existencia objetiva de esta clase de oportunidades, lo que quiere decir probabilidad más o menos grande, expresable en un juicio objetivo de posibilidades, indicativo de que con todo derecho se puede contar con estas expectaciones.» *

* *Essais sur la théorie de la science,* pág. 348.

Dicho de otro modo, la actividad social se caracteriza por el hecho de que el agente regula su conducta de acuerdo con la esperanza de que los demás se comportarán de una cierta manera, es decir, que encuentra allí una razón favorable o una oportunidad de llevar a buen término la acción considerada. Esta oportunidad puede consistir en que los demás respetarán un acuerdo convenido o en que lo harán en el sentido en que el agente lo entiende subjetivamente. A falta de un acuerdo explícito, el agente puede esperar que los demás se comportarán de una cierta manera en razón de una racionalidad por valor o que actuarán por deber, tradición o dignidad personal en un sentido previsible. Eso es también cierto para una actividad que se propone violar un reglamento, ya que el fullero tiene en cuenta precisamente la oportunidad de que los demás continúen orientando su conducta según su máxima habitual. Desde este punto de vista, el ladrón, por ejemplo, al violar de manera consciente y subjetivamente significativa el reglamento, orienta a pesar de todo su conducta según dicho reglamento, aunque disimulando su acto, ya que de lo contrario la violación no tendría sentido. La oportunidad expresa, pues, que por término medio, o según toda probabilidad, los hombres orientarán su actividad conforme a un sentido que se expresa en un reglamento, en una costumbre, en un valor o en una creencia, de modo que cada uno de ellos encuentre allí razones favorables para la orientación de su propia actividad. Sólo si esta oportunidad existe y subsiste, la estructura social será duradera. Con otras palabras, la oportunidad es ya por sí misma el sólido fundamento de una relación social, al mismo tiempo que le da una consistencia. Decir que un reglamento está en vigor, o que un Estado ejerce normalmente sus prerrogativas, es reconocerles que en general los hombres se conforman con ese reglamento y que respetan las decisiones del Gobierno. Cuando esta oportunidad disminuye, la duración de la relación o de la estructura social se encuentra comprometida.

La noción de oportunidad está, pues, ligada a la categoría de posibilidad objetiva, lo que quiere decir que, en condiciones objetivamente dadas, es probable que los hombres actúen de una manera que cabe preverla aproximadamente. La noción de adecuación adquiere aquí toda su significación. Una actividad social se llamará causalmente adecuada (*kausal adäquat*) cuando, según las reglas generales de la experiencia, es decir, siguiendo una regla de probabilidad, cabe esperar que un comportamiento determinado será la consecuencia de otros comportamientos, de los que cabe apreciar por lo general y aproximadamente el sentido subjetivamente considerado. Esta actividad será significativamente adecuada (*sinnhaft adäquat*) cuando, inspirándose en esta probabilidad, se desarrolle con coherencia basándose en una precisa estimación de los medios a utilizar para alcanzar el objetivo.

A partir de esta noción de oportunidad, Weber muestra que la actividad social se complica y origina otras actividades que forman la base de las organizaciones políticas, económicas, religiosas, y otras. No tiene la pretensión de reconstruir la sociedad, sino de separar los tipos de estructuras sobre los que se asientan las instituciones variables de la historia. Idealtípicamente, el elemento primero es la relación social, es decir, la conducta de una pluralidad de individuos que, por el contenido significativo de sus actividades, regulan su conducta recíprocamente. Importan poco las razones o motivos por los que actúan (miedo, solidaridad, interés de protección), ya que lo fundamental es que exista la oportunidad de una relatividad significativa de las conductas en relación unas con otras, y que los individuos actúen conformándose aproximadamente a ellas, en el entendido de que esta relatividad puede referirse a un comportamiento actual o potencial y probable de los demás. Ni que decir tiene que el contenido significativo en causa es el contenido empírico que los participantes consideran efectivamente o en general, y en modo alguno un sentido normativamente preciso desde el punto

de vista lógico o ético. Dicho lo anterior, ¿cuáles son los tipos fundamentales de la actividad social?

a) La actividad de una *asociación* (*Gesellschaftshandeln*). — Supone la existencia de reglamentos establecidos por la voluntad de los miembros o a los que se adhieren libremente. En su base existe, pues, un acuerdo explícito sobre un estatuto. Los reglamentos definen el objetivo de la organización, los medios, servicios, la composición de la junta directiva, las sanciones contra los recalcitrantes, las prerrogativas, modos de adhesión, etc. Por lo general se trata de una estructura duradera, aunque con el tiempo la abandonen ciertos miembros y se afilien otros, siempre que acepten el estatuto. Esta clase de estructura es la base de la mayoría de las asociaciones, tales como las deportivas o de beneficencia, las de antiguos combatientes, las de los partidos políticos, sindicatos, etc. Este género de organización subsiste tanto tiempo como los miembros encuentren interés en ella, es decir, mientras están dispuestos a respetar, el sentido subjetivamente considerado, aunque éste sea interpretado por los miembros de manera diferente o varíe a lo largo del tiempo con el acuerdo de los intereses.

b) La actividad *en acuerdo* (*Einverständnishandeln*). En este caso se trata de una estructura que no se asiente sobre ningún estatuto, o sea sobre ninguna clase de acuerdo, de convicción y de reglamento, pero que los participantes respetan como si tuvieran esa obligación, ya que encuentran en ella una relatividad significativa. En su límite inferior, esta actividad es completamente efímera, a semejanza de las personas que socorren a quien está a punto de ahogarse; en su límite superior, la estructura es duradera, a la manera de la economía del mercado, de la comunidad racial o nacional o incluso del respeto debido en nombre de la cortesía. En ningún caso debemos confundir este acuerdo con la solidaridad, ya que aun sometiéndose al principio del mercado o de la cortesía, los participantes en esta actividad

pueden enfrentarse y tener entre sí una lucha sorda o abierta.

c) La actividad *institucional* (*Anstaltshandeln*).— Se caracteriza por el hecho de que comporta un estatuto, por lo general otorgado, es decir, reglamentos explícitos cuya existencia no depende de la voluntad de los miembros. El individuo no se adhiere, sino que es miembro de una institución por nacimiento, por educación o por las circunstancias de la vida. No exige, por lo tanto, voluntad formal y, sin embargo, el hecho de haber un reglamento somete a los miembros a un sistema de sujecciones. Este tipo de estructura es la base de la familia, de las organizaciones políticas de conjunto como la tribu, la ciudad, el Estado e incluso organizaciones religiosas como una determinada Iglesia.

d) La actividad *de grupo* (*Verbandshandeln*). — Se trata de una estructura a la que se adhiere el individuo sin obligación y sin ningún reglamento explícito o definido. Y sin embargo, comporta una autoridad que determina el sentido de la actividad y ejerce eventualmente una sujección sobre los miembros. Así ocurre entre maestro y discípulo, entre el profeta y sus adeptos, entre el jefe carismático y sus partidarios.

Como todos los ideal-tipos, cabe decir que en la realidad nunca se encuentran estas estructuras en su pureza lógica. Entre ellas se dan toda clase de transiciones más o menos discernibles. Por último, y en general, un mismo individuo participa al mismo tiempo en todas estas estructuras, o al menos en la mayoría de ellas, y orienta por consiguiente su actividad de manera significativa.

La relación social y los conceptos fundamentales de la sociología

La actividad social es el origen de toda clase de relaciones sociales que Weber define —ya lo hemos indicado— como las relaciones significativas según las que

los individuos orientan recíprocamente su conducta. Sin un mínimo de reciprocidad, no cabe relación social ni orientación significativa de un comportamiento: esta noción es, pues, característica y fundamental. Eso no quiere decir que todos los que participan en una relación social le den exactamente el mismo contenido significativo (reciprocidad no es solidaridad). Dicho de otra forma, la reciprocidad en las conductas no es sinónima de reciprocidad en el sentido a dar a la relación social. Dos adversarios orientan recíprocamente su conducta, uno en relación con el otro, precisamente porque no dan el mismo contenido significativo a la relación que los enfrenta. Una relación social basada en actitudes que son de una y otra parte enteramente idénticas en cuanto a la reciprocidad del sentido, no es más que un caso límite. Por el contrario, la reciprocidad puede ser positiva o negativa: los hombres no sólo mantienen entre ellos relaciones de amistad, de confianza y de concordia, sino que también se enfrentan provocando conflictos y antagonismos de toda clase, desde la lucha belicosa y violenta hasta la concurrencia erótica o la emulación. Nada permite suponer, por lo tanto, que la relación social haya de ser pacífica por naturaleza; con mucha frecuencia la paz consiste en el desplazamiento de la lucha a otro plano. No es preciso decir que, en estas condiciones, el contenido significativo puede cambiar con el tiempo: con los mismos compañeros una solidaridad puede transformarse en una concurrencia de intereses. También en este caso existen toda clase de transiciones que sólo se delimitan por el empleo de ideal-tipos. Basándose en esta noción de reciprocidad significativa, que liga únicamente a los individuos en el curso de una actividad, Weber elabora una definición rigurosa de los conceptos fundamentales y esenciales que utiliza corrientemente la sociología en el curso de sus investigaciones.

Toda relación social duradera supone regularidades. En el nivel más inmediato, consisten en el uso (*Brauch*) y en las costumbres (*Sitte*). Para evitar toda interpreta-

ción ontológica o substancialista, Weber las define con la noción de oportunidad. El uso consiste en la oportunidad de una regularidad de persistir en un grupo debido a que se la sigue en la práctica. Pasa a ser costumbre cuando la regularidad adquiere el carácter de una rutina. La característica esencial de estas dos regularidades reside en el hecho de que no son obligatorias, que no están garantizadas exteriormente por una sujeción, es decir que el individuo las observa libremente, por comodidad o porque encuentra un interés. Es costumbre que tomemos el desayuno por la mañana; sin embargo, no existe obligación alguna de hacerlo ni de que esté compuesto de una manera determinada. Por lo general los hombres reaccionan socialmente bajo efecto de una restricción más o menos consciente y perceptible; es este caso, se someten a un orden legítimo. La oportunidad de que se respete este orden se llama validez del orden. Un funcionario que llega puntual a su oficina lo hace frecuentemente por simple rutina o por interés, pero también en razón de la validez de un orden que, si se violara, podría acarrearle disgustos. Por regla general, el orden que se respeta por costumbre es más estable que el simplemente obligatorio, salvo cuando es legítimo (la mayoría de las veces los dos elementos van a la par). No obstante, la existencia de una restricción no permite identificar costumbre y orden; conceptualmente, se trata de dos cosas diferentes, como se observa en la actitud de quien se bate en duelo, a pesar de la prohibición: por una parte, obedece libremente a una costumbre, la del honor y, por la otra, reconoce la validez del orden legítimo debido a que disimula su acto.

Las formas típicas del orden legítimo son la convención y el Derecho. La convención significa que una regularidad se encuentra garantizada por la oportunidad de que los individuos que se aparten de ella o la violen, se exponen a una reprobación general en el seno del grupo. El Derecho significa que la validez del orden está garantizada por una sujeción física o psíquica que

un órgano, especialmente instituido a este efecto, ejerce sobre los miembros del grupo con posibilidad de castigar a los refractarios. (Weber admite que esta definición del Derecho es sólo propia de la sociología comprensiva, ya que es posible elaborar otras a partir de la ciencia política, económica o jurídica.) A diferencia de la costumbre, la convención supone una opinión apremiante del grupo, bajo la forma de ataque a la reputación social; a diferencia del Derecho, esta coerción no se basa en un aparato especializado que se encarga de ejercerla. Dicho de otro modo, la convención supone una restricción «formal» del grupo, y el Derecho una restricción «material» o institucional. Según los casos, la opinión, que es la base de la convención, es más dura que el Derecho o, inversamente, el Derecho opone su exigencia a la opinión. En cuanto al aparato de restricción, característico del Derecho, puede consistir a manera de las sociedades racionalizadas modernas en un procedimiento judicial, como puede ser en otras sociedades la prerrogativa del clan en su conjunto (vendetta) o de la familia. El elemento característico del Derecho es la existencia de un procedimiento oficial de coerción, independientemente de la naturaleza y de la variedad de los medios empleados. En efecto, la restricción puede consistir en la exhortación fraternal de las comunidades religiosas, así como en las medidas de policía de los Estados políticos. Ni que decir tiene que la restricción, tal como la entiende aquí la sociología, no ha de confundirse con el deber ético, aunque eventualmente puedan confundirse.

Independientemente de los motivos subjetivos de someterse a él, los fundamentos de la legitimidad de un orden son de naturaleza diferente. Cabe respetarlo en virtud de la tradición (validez de lo que ha sido) o bien de una creencia de carácter afectivo (validez de una revelación o de un ejemplo), o incluso de una creencia racional por valor (validez de una convicción como la justicia, la libertad, la igualdad) o, por último, de una creencia racional por finalidad (validez de la legalidad).

Este último fundamento es el más corriente en la actualidad, aunque la legalidad puede fundarse en un contrato entre quienes se comprometen a respetarla o bien en una concesión que tiene por base el mando de un hombre a quien los otros reconocen como legítimo. Los restantes fundamentos tienen sobre todo un valor histórico, si bien continúan pesando sobre el orden legal, aunque sólo sea por la actualidad del Derecho natural. A pesar de su universalidad, la legalidad plantea diversos problemas que están lejos de quedar resueltos. En primer lugar, el que acabamos de mencionar respecto a la oposición entre contrato y concesión u otorgamiento, luego el de la relación entre mayoría y minoría, entre ley y decreto, etc., sin contar el que plantea el significado de la obediencia según se opte por una u otra de estas soluciones. Con otras palabras, el orden jurídico y político se enfrentan en antagonismos con frecuencia inconciliables.

En un orden dado, los hombres se agrupan según dos tipos principales de relaciones: la *comunalización* y la *socialización*. La comunalización (*Vergemeinschaftung*) designa la actividad social unificadora que se basa en el sentimiento subjetivo de los participantes en pertenecer a un mismo conjunto. La socialización (*Vergesellschaftung*) designa la actividad que unifica a los seres basándose en un compromiso o en una coordinación de intereses según el esquema de la racionalización por valor o por finalidad. La primera descansa en un sentimiento de orden tradicional o afectivo que puede ser de carácter religioso, doméstico, erótico, étnico (comunidades religiosas, familiares o nacionales, pareja, camaradería, etc.). Sin embargo, la existencia de rasgos o de cualidades comunes no se transforma en una comunalización más que a condición de que los individuos descubran en ella un sentido subjetivo capaz de orientar mutuamente su conducta en función del sentimiento común. La socialización descansa en un compromiso recíproco, deseado por razones racionales (cambio y mercado, asociación en defensa de los intereses,

asociación ideológica, como la de un partido, etc.). Sean cuales sean las relaciones sociales, comunalizadas o socializadas, pueden ser «abiertas» si los participantes no ponen ningún obstáculo a la adhesión voluntaria de tercero. En el caso contrario, se llaman «cerradas». Por último, todos los participantes de una relación social pueden ser solidariamente responsables, bajo ciertas formas determinadas, de la actividad de cada uno de los miembros y aprovechar eventualmente las oportunidades que cualquiera de ellos es capaz de procurarles, o bien dividirse en miembros representantes y representados (*Vertretung*), en la que los primeros son responsables de la actividad de los segundos, al mismo tiempo que éstos aprovechan las felices iniciativas de sus representantes o sufren sus fracasos. La representación puede consistir en una delegación, tenida en propiedad por un individuo, o en una misión permanente o temporal de uno o varios individuos basada en criterios definidos o en un estatuto. De cualquier forma, la representación introduce una jerarquía en la relación social.

La forma más corriente de la relación social es el grupo (*Verband*), caracterizado por reglamentos que someten la adhesión de terceros a un cierto número de condiciones más o menos restrictivas, y también por la representación, en tanto que el grupo comporta una dirección (individual o colectiva) y con la mayor frecuencia un aparato administrativo. Uno de sus elementos determinantes es, pues, la existencia de una autoridad, dotada de poderes más o menos definidos (presidente, director, príncipe, síndico, patrón, jefe religioso, etc.), de manera que a la orientación significativa de la actividad de los miembros, en relación unos con otros, se añade la orientación basada en las decisiones de la autoridad. Un grupo puede ser autónomo o heterónomo, es decir fijar libremente su línea de conducta (ejemplo, el Estado), o bien verse obligado a respetar reglamentos impuestos por una autoridad exterior (ejemplo, la asociación que ha de conformarse a una legislación sobre las asociaciones). Puede ser también autocéfala o

heterocéfala, según que posea una dirección propia (Presidente de la República francesa) o bien acepte una autoridad extraña (el nombramiento de un gobernador en un dominio británico es un acto de autocefalia). En general, autonomía y autocefalia van a la par, aunque no es necesario, como lo demuestra el antiguo *Staatenbund* alemán de antes de 1914, en el que cada Estado, por ejemplo Baviera, era autónomo y heterocéfalo. Cabe establecer los reglamentos interiores del grupo por libre y común acuerdo de los miembros o bien ser otorgados por la autoridad representativa. El concepto de otorgamiento ha de ser tomado en su sentido más amplio, ya que una decisión de la mayoría, a la que debe someterse la minoría, entra en esta noción. En efecto, un acuerdo libre y común supone en principio unanimidad. Hay diversas variedades de grupos, cuyos más importantes son los siguientes: la empresa (*Betrieb*) que se caracteriza por una actividad continua al servicio de un objetivo preciso, bajo la tutela de una autoridad concedida; la asociación (*Verein*), cuya característica es basarse en un común acuerdo sobre los estatutos cuya validez se refiere únicamente a quienes se adhieren libremente; la institución (*Anstalt*), cuyo rasgo fundamental viene dado por una delimitación de su zona de actividad (territorial, pedagógica o de otra clase), basada en reglamentos otorgados. La fábrica es una empresa, el *club* una asociación y la universidad una institución. Entre estas diversas variedades hay múltiples transiciones.

Sea cual sea la relación social, puede ser objeto de lucha (*Kampf*), provocarla o mantenerla. La lucha expresa la orientación de una actividad encaminada a imponer su voluntad sobre la de los otros. Puede ser belicosa o pacífica; en este último caso, no emplea medios llamados violentos. La lucha pacífica o concurrencia consiste en la voluntad de adquirir un poder con el fin de disponer de oportunidades buscadas también por otros. Cuando la concurrencia se desarrolla según un objetivo y con medios definidos por disposiciones

explícitas, se llama concurrencia reglamentada. Se llama selección la lucha (latente en la mayoría de los casos) por la existencia que libran los individuos en el curso de una rivalidad desprovista de relatividad significativa, ya que sólo se trata de procurarse las mejores oportunidades de vida o de supervivencia. En este sentido se habla de selección natural en biología. Desde la lucha sangrienta destinada a suprimir físicamente al adversario hasta la simple competencia reglamentada (deportiva, por ejemplo), hay toda clase de transiciones. Con otras palabras, a excepción del caso límite de la comunalización por unanimidad, toda relación social puede comportar la lucha, que adquiere infinidad de formas: política, económica, erótica, ideal, etc. Según el objeto de la competencia (llegar a ser marido, amante, funcionario, diputado, empresario, *vedette*), los medios varían y pueden consistir en la fuerza física, la astucia, la mayor capacidad intelectual, la fuerza pulmonar, la mejor técnica demagógica, la mayor habilidad, la adulación, la destreza en la intriga, etc. La lucha es eterna y no cabe imaginar medio capaz de suprimirla definitivamente. La reglamentación más pacifista no es más que una manera de tolerar ciertos medios y determinadas orientaciones de la rivalidad, con exclusión de las otras.

En la lucha se basan las diversas manifestaciones sociales, entre cuyas más importantes se encuentran el *poder* (*Macht*) y el *mando* (*Herrschaft*). El poder significa la existencia de una oportunidad de imponer, en el seno de una relación social, la propia voluntad contra todas las resistencias. Por lo tanto, no es sólo de naturaleza política, sino también económica, doméstica, religiosa, pedagógica. El mando expresa la existencia de una oportunidad de encontrar personas dispuestas a obedecer un orden de contenido determinado: se basa en la relación de precepto y obediencia, pudiendo incluso consistir ésta en la voluntad de un individuo fuera de todo grupo y de todo aparato administrativo. El mando origina un grupo político cuando logra afirmar, de

manera continua, la validez de sus órdenes en el interior de determinadas fronteras geográficas, con la posibilidad de recurrir a la coacción física. El Estado es la forma moderna del grupo político y se caracteriza por el hecho de que detenta el monopolio de la violencia y de la coacción física legítimas. Cuando un grupo puede solicitar una violencia física, porque dispone de medios de salvación que puede dispensar o rechazar, se trata de un grupo hierocrático. Si dispone de la coacción hierocrática legítima se llama Iglesia.

Con estos conceptos y tipos ideales de la actividad en general y de la actividad social en particular, Weber intentó en *Economía y Sociedad* explicar sociológicamente las diversas direcciones de las empresas humanas: economía, política, religión, Derecho, arte, ciencia. De paso profundizó varias estructuras que le parecían más importantes que otras, por ejemplo las nociones de orden (*Stände*), de clase social, de raza, de nación, de mercado, de ciudad o de burocracia. Por desgracia la muerte interrumpió esta obra monumental y extraordinaria, tanto por su penetración reflexiva como por la incomparable riqueza de su erudición. Algunos capítulos están redactados por completo, otros los conocemos por fragmentos que una mano piadosa reunió y coordinó y, por último, ciertas intenciones quedaron en mero proyecto. No obstante, el conjunto forma dos volúmenes, con un total de más de ochocientas páginas de gran formato y pequeños caracteres. A esto hemos de agregar la *Sociología de la religión*, también inacabada a pesar de sus tres volúmenes, ya que Weber sólo dejó notas sobre el estudio del Islam; y, por último, los diversos estudios reunidos en *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* y en la *Wirtschaftsgeschichte.*

Segunda parte
LAS SOCIOLOGÍAS ESPECIALES

IV. El modelo de una sociología histórica y sistemática

Sociología histórica y sociología sistemática

Con toda razón considera R. Aron la obra de Max Weber como el «modelo de una sociología histórica y sistemática a la vez». Hemos de precisar que Weber no deseaba construir un sistema del género del de Comte, Marx o Spencer. Nada le es más extraño, como hemos visto anteriormente, que el descubrimiento de pretendidas leyes generales del devenir que nos informen del paso de la humanidad de una etapa a otra, antes de llegar en un imprevisible porvenir a una etapa final. Tales reflexiones, sin ser inútiles para la filosofía y la acción práctica de los hombres, escapan a la competencia de la ciencia. En efecto, ésta no intenta suscitar la unanimidad de los pensamientos, de las acciones y de las valoraciones (que estaría en contradicción con su naturaleza), sino obtener el acuerdo en los sectores fragmentarios de la investigación, demostrable y comprobable con los únicos medios de la investigación científica. La imposibilidad de formar un sistema científico (sociológico, histórico u otro) de la humanidad y de la cultura se debe a que no existe conocimiento anhipotético. Las nociones de humanidad y de cultura contienen necesariamente una significación axiológica, debido a que las relacionamos de manera inevitable con los valores. Así, la humanidad tiene un sentido completamente distinto en Marx y en Comte, ya que parten de presuposiciones diferentes y desarrollan su doctrina basándose en valores distintos, en virtud de los cuales seleccionaron ciertos aspectos de la realidad y despreciaron otros.

«Desde el punto de vista del hombre, la cultura es un segmento acabado, investido por el pensamiento de una significación y de una importancia en el seno del devenir mundial infinito y extraño a todo significado. Sigue siendo eso incluso para quien se opone, como implacable enemigo, a una civilización concreta y preconiza la «vuelta a la naturaleza». En efecto, sólo es capaz de adoptar semejante actitud relacionando esta civilización concreta con sus propias ideas de valor que se la hacen fútil. Consideramos esta condición, puramente lógica y formal, cuando afirmamos que todas las individualidades históricas están ancladas de manera lógicamente necesaria a ideas de valor. La presuposición transcendental de toda ciencia de la cultura no consiste en dar un premio a una civilización determinada o a la civilización en general, sino en el hecho de que somos seres civilizados, dotados de la facultad y de la voluntad de tomar consciente posición frente al mundo y de atribuirle un sentido. Cualquiera que sea éste, nos lleva a emitir en el curso de la vida juicios sobre ciertos fenómenos de la coexistencia humana, a adoptar con respecto a ellos una actitud significativa (positiva o negativa). Sea cual sea el contenido de esta toma de posición, dichos fenómenos adquieren a nuestros ojos una significación cultural, y sólo sobre esta significación se funda su interés científico.» *

En un pasaje de sus *Estudios críticos*,** Weber anuncia que a este ensayo le seguirá una sección dedicada especialmente a la noción de sistemática. Sin duda las circunstancias le impidieron escribir estas páginas y, por lo tanto, no tenemos otra solución que buscar datos en los pasajes donde ha revelado su pensamiento sobre este tema. Por esta noción debemos entender tres cosas: 1) elaborar conceptos tan rigurosos y unívocos como sea posible, por ejemplo, bajo la forma de tipos idea-

* *Essais sur la théorie de la science*, págs. 166-167.
** *Ibid.*, pág. 286.

les, con el fin de evitar toda confusión de sentido y por consiguiente de problemas; 2) abordar el análisis de la realidad empírica e histórica con esta armadura intelectual en vista de precisar la singularidad de un acontecimiento o las analogías entre diversos fenómenos; 3) construir un cuadro racional del segmento de la realidad estudiada, con el fin de hacer las correctas y probables imputaciones causales y captar la significación más adecuada. Cuando se estudia sociológicamente la economía, está fuera de duda que anunciamos lo que debería convertirse en un futuro alejado; por el contrario, es necesario analizarla sistemáticamente, es decir, de manera racional, para captar las separaciones, perturbaciones e irracionalidades, o sea intentar conocerla mejor tal como es; sólo con esta condición puede proporcionar al economista informaciones sólidas para que haga las previsiones más correctas en el próximo futuro. Dicho trabajo sólo es posible si se dispone de un sistema, o sea de un conjunto de conceptos precisos. En suma, que el rigor sistemático tiene una significación zetética y eventualmente teológica, nunca escatológica.

¿Leyó Weber a Durkheim? No lo sabemos. Aunque ciertos sociólogos americanos y alemanes (comprendido René Koenig) creen poder conciliar a los dos autores, no es menos cierto que la posición filosófica de Durkheim es incompatible con la concepción sociológica de Weber. Este hubiera aprobado la conclusión de las *Reglas del método sociológico*, donde Durkheim renuncia a subordinar la ciencia que practicaba a cualquier doctrina positivista, evolucionista, espiritualista o materialista, pero hubiera rechazado el aspecto sistemático de la sociología de Durkheim cuando pretende estar en condiciones de captar las leyes del devenir social, en el sentido de que cabe predecir que, por el juego de las «causas totalmente mecánicas», la personalidad individual será absorbida por la personalidad colectiva, y que en nombre de un progreso, que sólo es pura suposición metafísica, considera que la organización de los hebreos es menos elevada que la de los francos de la ley sá-

lica o que la ciudad ateniense es inferior a la romana. Más aún, Weber hubiera rechazado una sociología fundada en la progresividad de las instituciones, ya que no es demostrable científicamente. Con demasiada frecuencia se identifica abusivamente la noción de progreso con la diferenciación creciente de las actividades humanas. Con mayor razón hubiera desconfiado de una sociología que pretende sistematizar el porvenir basándose en una clasificación tan arbitraria como la que toma por criterio la noción de progreso. A su entender, ninguna ciencia es apta para demostrar que la diversidad social actual es superior a la de otros tiempos. Sólo hay una diferencia: creemos en otros valores que nuestros antepasados, pero nadie puede decir que éstos estuvieran menos adaptados a sus condiciones que nosotros. La validez de un valor no prejuzga en nada la de los otros, puesto que una discriminación sólo puede realizarla un sistema dogmático.

El error fundamental de la mayoría de los sistemas radica en querer constituir una representación del curso real de las cosas, en ser reflejo de la realidad y de su devenir en el sentido de una *ratio essendi*. Lo mismo es si se trata del liberalismo como del marxismo. Algunos incluso pretenden reproducir la realidad sin fallos, por decirlo así, ya que creen haber encontrado las causas «auténticas» y «verdaderas» o el fundamento en último análisis. Tales concepciones no sólo desestiman la naturaleza probabilista de la causalidad histórica, sino que se halla en contradicción con la esencia científica, por cuanto no hay conocimiento sin presuposición. La sistematización weberiana, por el contrario, no tiene otro objetivo que ser una *ratio cognoscendi*. Como tal, es capaz de descubrir los fallos de las doctrinas que pretenden reproducir la realidad y determinar la distancia que separa su intención conceptual de la realidad histórica cuyo reflejo creen ser. Cuando Weber sistematiza en una utopía racional el capitalismo, no pretende dar cuenta de la totalidad y de la verdad completa de este fenómeno. Su único objetivo es hacernos más

inteligibles ciertos aspectos, o sea los que permiten captar algunas significaciones históricas en los límites de la investigación, definidas por la relación con los valores. Sabe muy bien que es posible dar varias definiciones del Derecho, según el punto de vista del jurista, del sociólogo, del politólogo o del economista. Todas pueden ser válidas siempre que sean sistematizaciones fecundas para la investigación, es decir, que den lugar a comparaciones útiles y a discusiones provechosas, al amparo de las confusiones y de la toma de posición ideológica. En resumen, Weber rechaza todo sistema que pretenda identificarse con lo concreto y sólo acepta la elaboración sistemática de los conceptos en el sentido de instrumento del conocimiento significativo de lo real.

La sociología es también histórica. Señalemos que para Weber la historia es una ciencia capaz de elaborar juicios de validez objetiva. A este respecto su posición es de nuevo distinta a la de Durkheim, quien no veía en la historia más que una polvareda de acontecimientos sucesivos, en el seno de los cuales la sociología sólo podía introducir una coherencia formulando las leyes de las instituciones y del devenir de las sociedades. Weber ve en la historia una ciencia autónoma con objetivo propio, al igual que la sociología o cualquier otra ciencia humana. Sin duda llegó a esta concepción debido a su propia experiencia, ya que como profesor de economía política fue mucho más un historiador de la economía que un economista en el propio sentido de la palabra. Tuvo ocasión de interrogarse sobre el método histórico antes de dedicarse a la sociología al final de su vida. Debido a que esta última disciplina no es más que un análisis causal, fundado en un método generalizante, así como un estudio comprensivo, se entiende fácilmente que Weber pudiera traspasar, con ligeras modificaciones, el método histórico a la sociología. Así, el principio de la selección por medio de la relación con los valores, la necesidad de formar tipos ideales, el uso de las categorías de posibilidad objetiva y de

causalidad adecuada, son válidos para las dos ciencias. La diferencia consiste en que la historia se interesa únicamente en la explicación de los acontecimientos singulares, mientras que la sociología histórica, aun respetando la singularidad de los acontecimientos, intenta además establecer, en razón del objetivo de su investigación, regularidades. Al mismo tiempo que profundiza en lo que hay de singular en el confucianismo, en el hinduísmo o en el cristianismo, se ocupa de determinar la analogía que pueda existir en estas diversas conductas religiosas.

Debido a que su sociología es histórica, no sólo examina las relaciones generales entre economía, moral, religión o política, sino que intenta comprender las diversas maneras con que han concebido estas relaciones las diferentes religiones, cuáles han sido las razones y en qué condiciones se han visto obligadas a considerarlas así. Sin pretender formular verdaderas leyes, nos hallamos capacitados para comprender por qué la clase dirigente de los guerreros es difícilmente compatible con una ética religiosa racional, por qué una estructura política fundamentada en las masas tiende hacia un poder carismático. Con el mismo sentido, después de elaborar el ideal-tipo del capitalismo, Weber pone en evidencia los gérmenes de la empresa capitalista en las civilizaciones no europeas y explica la razón por la que la estructura capitalista no acertó a desarrollarse en ellas. Su sociología es histórica porque es comprensiva. Eso quiere decir que no afirma que la relación entre masa y carismo sea necesaria, sino sólo adecuada, según las *reglas generales de la experiencia.* En efecto, en la medida en que reconoce que un acontecimiento no tiene nunca una causa única, debe igualmente renunciar a la noción de una causa primera y fundamental. En suma, debido a que su sociología descansa sobre la noción de actividad individual significativa y sobre la de conductas típicas, tiene por misión ayudarnos a comprender, basándose en la historia y en la experiencia general, en qué sentido podemos esperar con cierta pro-

babilidad tales consecuencias en lugar de otras, con respecto a condiciones que son dadas concretamente.

Hemos de subrayar la expresión «reglas generales de la experiencia», ya que es un concepto esencial en Weber. En ningún caso piensa en las pretendidas lecciones de la historia, sino en un acontecimiento de carácter nomológico, educado por la larga experiencia que la humanidad tiene de sí misma, sin duda más allá de la historia conocida. Weber cree en una naturaleza humana que puede ser objeto de diferenciaciones psicológicas, sociales y otras, sin que hasta el presente nada haya conseguido dominar su razón y sus pasiones. El hombre es capaz de reconocer significativamente al hombre, ya que su naturaleza no se ha modificado en substancia.

La singularidad de la civilización occidental

El carácter histórico de la sociología de Weber se manifiesta de manera especial por la significación que dio a sus investigaciones y que indicó en el prólogo de su *Sociología de la religión*, donde plantea la cuestión de la singularidad de la civilización occidental. ¿A qué se debe que Europa haya producido esta cultura única que parece revestir una significación y un valor por así decir universales? ¿A qué achacar esta originalidad? Weber cree encontrar la razón en la irradiación de su racionalidad. A decir verdad, la racionalidad no está ausente en otras civilizaciones, aunque sólo sea porque una conducta que ajusta los medios disponibles al fin deseado es racional y no está reservada a ninguna categoría especial de hombres. Por ejemplo, el confucianismo es en gran medida una doctrina racional. Incluso los procedimientos mágicos, que nos parecen eminentemente irracionales, constituyen una racionalización en relación con otros métodos más primitivos. Existe también racionalidad en la contemplación búdica, y cabría citar muchos más ejemplos. Sin embargo, todas estas

racionalizaciones han quedado estáticas y limitadas a un cierto número de actos, sin traducir ninguna fuerza interna de expansión. Debemos añadir, para ser precisos, que el concepto de racionalización está lejos de ser unívoco. En efecto, ocurre que se trata de irracional a una actividad en razón de un punto de vista exterior más racional, aunque comporte en sí misma una racionalización. Para un ser irreligioso toda conducta religiosa le parece irracional, de la misma manera que el ascetismo, cuya racionalidad es indiscutible, pasa por irracional ante el puro hedonismo. Lo contrario también es cierto. En suma, por lo general la discriminación entre lo racional y lo irracional se realiza en nombre de ciertos valores que se prefieren a otros, mientras que en el fondo toda idea de valor descansa en un momento subjetivo e irracional. Eso es también cierto para la cultura occidental, en la medida en que no pone en duda la validez de los valores en los que cree. Es decir que, incluso la más amplia e intensa racionalización no llega nunca a superar entera ni definitivamente la subjetividad original de su posición.

A pesar de todas estas incidencias, no es menos cierto que la racionalización de la cultura occidental presenta cierto número de rasgos absolutamente diferenciados, únicamente propios de ella, aunque hoy se hayan propagado por el mundo entero. Por ejemplo, sólo en Occidente se ha desarrollado la ciencia en el sentido de un conocimiento que posee una validez universal. Cierto es que en otras partes encontramos observaciones de gran sutileza, un saber empírico y profundas reflexiones sobre la vida y el universo, así como sabiduría filosófica y teológica, pero en ningún sitio hallamos la demostración racional basada en las matemáticas o en la experimentación precisa llevada a cabo en laboratorios equipados con instrumentos exactos de medida. Sólo Occidente constituyó la física, la química y la astronomía racionales, elaboró una historia científica (con la que no se pueden comparar los anales de los eruditos chinos), una ciencia política sistematizada, aunque

se encuentran elementos de una doctrina maquiavélica en ciertas obras hindúes. El Estado racional, con sus instituciones especializadas, su constitución escrita que reglamenta la actividad política, es desconocido fuera de Occidente. A pesar de alguna que otra codificación, sólo en Occidente se halla un pensamiento jurídico racionalizado, heredero del Derecho romano, o incluso un edificio como el Derecho canónico. Tampoco existe equivalente de la burocracia europea formada por especialistas, juristas y técnicos. Algunos pueblos tal vez poseen un oído más desarrollado que el europeo, pero sólo éste ha racionalizado la música con el discante, el juego simultáneo de varios instrumentos, lo armónico, la orquesta o un sistema de notación. Igual puede decirse de la arquitectura, en la que los occidentales han logrado resolver los problemas técnicos de la bóveda gótica, de la cúpula. La racionalización del arte en general, realizada por el Renacimiento, no tiene nada semejante. Por último, también es propio de Occidente la economía racional bajo la forma del capitalismo, con sus industrias y fábricas, su contabilidad que permite calcular exactamente gastos y beneficios, la separación de la empresa del hogar doméstico y la conducta racional en los negocios. Incluso religiones, que sistematizaron los dogmas y los bienes de la salvación. De todos modos, esta racionalización ofrece a una sociología histórica un amplio campo de investigaciones, al mismo tiempo que constituye una inagotable fuente de reflexiones.

El rasgo distintivo y fundamental de la civilización consiste en que no queda limitada a un sector determinado o privilegiado de la actividad humana, ya que penetra en el conjunto de la vida. Ejerce una acción permanente, se desarrolla y se supera sin cesar. Lejos de quedar estancada, como las racionalizaciones de otras civilizaciones, se renueva constantemente debido a nuevos descubrimientos de los que resulta difícil prever sus dimensiones futuras y, al mismo tiempo, los intelectuales se preocupan de encontrarle una coherencia

interna, lo que no hace más que multiplicar su poder. Esta es otra característica: dicha racionalización se presenta como una intelectualización progresiva de la vida, despoja al mundo de la poesía y encantos, es decir, la intelectualización es desencanto. En resumen, el mundo se hace cada vez más la obra artificial del hombre, que lo gobierna casi de la misma manera que se domina a una máquina. Por lo tanto, no cabe asombrarse de la técnica, formidable empresa, ni de su corolario, la especialización, debida a una división y subdivisión del trabajo, por momentos más activado. Weber se inclina con tanto interés y curiosidad sobre la especificidad del mundo occidental que da la impresión de que sus estudios dedicados al hinduísmo, a China, al mundo islámico y a otras culturas no son más que una contraprueba destinada a acusar mejor y más intensamente la originalidad de la primera.

Cabe preguntar si el tema de la racionalización, tal como Weber lo desarrolla, no está en contradicción con su negativa de todo sistema y de toda filosofía de la historia. Esta cuestión parece tanto más pertinente cuanto que al final del prólogo citado con anterioridad, se interroga sobre las causas de esta prodigiosa racionalización. Lamenta las lagunas de la etnografía que le obligan a medir el sentido de las otras civilizaciones únicamente a la luz de las comparaciones con Occidente. Luego, aborda el problema antropológico. Puesto que de una manera constante y sólo en Occidente se halla una racionalización tan típica, cabe preguntarse si esta originalidad no es imputable a cualidades hereditarias. Y Weber añade:

«El autor confiesa que se inclina —de modo personal y subjetivo— a atribuir gran importancia a la herencia biológica.»

aunque a continuación se expresa así:

«A pesar de los considerables resultados que ha lo-

grado la antropología, hasta el momento no veo cómo podríamos valorar, aunque sólo fuera aproximadamente, en qué medida y sobre todo bajo qué forma interviene la herencia en este proceso de racionalización. Una de las tareas de las investigaciones sociológicas e históricas debería ser descubrir en primer lugar todas estas influencias y estos encadenamientos de causas que pueden explicarse de modo satisfactorio como reacciones ante el destino y el medio ambiente.» *

Estos párrafos han originado malentendidos. Weber cree que los estudios relativos a los caracteres raciales y hereditarios tienen sentido y utilidad en la medida en que proporcionan resultados científicamente controlables; como tales, pueden servir de indicaciones o de datos para la sociología. En ningún momento hace profesión de racismo; dicha actitud hubiera sido contraria a su principio fundamental de la neutralidad axiológica. Con otras palabras, estima que los abusos del racismo como concepción del mundo no pueden desacreditar a una ciencia positiva que trate de las razas, como tampoco los abusos de la moral pueden condenar a ésta. Por el contrario, el racismo no tiene nada de científico, ya que fundamenta sus valoraciones en hechos ignorados. De igual modo, sería prematuro sacar de dicho texto ciertas conclusiones de los estudios sobre la herencia y las razas para explicar las civilizaciones, puesto que tal ciencia se encuentra aún en estado embrionario.

Aunque ambos textos se presten al equívoco, lo cierto es que Weber nunca pretendió hacer de la racionalización occidental la base de una concepción del mundo. Se trata de un fenómeno que se limitó a comprobar históricamente y que causó su asombro, pero se guardó muy bien de darle cualquier significación profética. Para Weber la racionalización es un elemento esencial

* *L'étique protestante et l'esprit du capitalisme*, París, Plon, 1964, págs. 29-30. (Versión castellana en «Revista de Derecho Privado».)

de la previsión, que no puede ser objeto de una predicción sobre el porvenir del mundo. Todo lo más ve en ella un factor de diferenciación progresiva (sin valorizar esta progresividad como una mejora), pero nunca un progreso en el sentido axiológico del término. En suma, acepta la racionalización como un hecho, tal vez irreversible porque es histórico; no intenta legitimarla o justificarla como un conocimiento al que se ha de glorificar. Ya hemos visto que, a su entender, un individuo puede tener subjetivamente tan buenas razones para condenar el artificio del mundo moderno y de predicar la vuelta a la naturaleza (actitud sin duda utópica, pero defendible) como para exaltar los beneficios de la racionalización. De cualquier forma, no podemos en absoluto decir que nos llevará a la felicidad. Los mormones han transformado los alrededores del Lago Salado, pero ¿son más felices que los indios que lo habitaron antes de ser expulsados? ¿No preferimos a veces la soledad de un lugar desértico e ingrato a las comodidades de la ciudad moderna? El tema de la racionalización hubiera podido originar un sistema o una filosofía de la historia si Weber lo hubiera valorado como un progreso o como una mejora ética. Sin embargo, no lo hizo. Más aún, hubiera podido hacerlo ya que concebía la ciencia y la racionalización que esa lleva consigo como una indefinida investigación de la que no cabe saber si sus consecuencias serán buenas o desastrosas.

Debido a que la racionalización occidental expresa un desencanto del mundo, refleja también una especie de confianza irrazonada del hombre en sus obras y creaciones. En este sentido, es correlativa a la creciente importancia que adquieren la técnica y el artificio, de los que somos dueños, a diferencia de los fenómenos naturales. Como observa Weber, esta confianza no requiere basarse en un saber real, ya que a veces es incluso la contrapartida de la ignorancia. En efecto, el individuo que vive en la civilización racionalizada no tiene en general ningún conocimiento correcto, ni siquiera

aproximado, de los diversos instrumentos, aparatos y máquinas que lo rodean, ni de la composición de los artículos que toman (alimentos, medicamentos), ni del engranaje de la sociedad, de la administración o de la economía. Se contenta con las apariencias y con la suposición de que las cosas artificiales son dirigidas y controladas por especialistas, y que eventualmente, si quiere tomarse ese trabajo, puede comprenderlas, siempre que le den las explicaciones convenientes. Por consiguiente, la creciente racionalización no es una mejor conciencia ni un mayor conocimiento de las condiciones en las que vivimos. Para el individuo corriente significa que la humanidad ha llegado a conjugar en cierta medida las ciegas y misteriosas potencias, gracias a la capacidad de previsión. En suma, aunque sea positiva por la obra que ha realizado, la racionalización provoca en el hombre una actitud negativa de pereza y de puro pragmatismo.

En el curso de sus análisis, Weber no desdeñó utilizar un método próximo al de Marx e incluso ciertos conceptos marxistas, aunque bajo forma idealtípica, sin darles un valor metafísico y evaluativo, lo que no le impidió evidenciar los conflictos que podían suscitar las relaciones sociales en el seno de una civilización. La negativa a formular juicios de valor en el curso de trabajos puramente científicos no significa que se abstuviera de tomar posición con respecto a la racionalización en las conferencias públicas y en sus escritos propiamente políticos, con el fin de elucidar la dialéctica entre el conocimiento y la acción. Aceptando la racionalización como un dato, así como sus consecuencias, tales como la especialización, el legalismo jurídico, etc., reivindicó con tono semejante al de Nietzsche la libertad de elección, en razón del insuperable antagonismo entre los valores. La más avanzada racionalización es incapaz de superar los conflictos que surgen de la multiplicidad de las valoraciones y de los fines posibles, ya que es imposible identificar de una vez por todas, en una doctrina definitiva, la verdad, la justicia, el bien, la belleza, la liber-

tad, la igualdad y la utilidad. Le asustaba la idea de que la racionalización, que controla la esfera de las relaciones exteriores de los hombres, pudiera esclavizar el alma a la burocratización y al puro utilitarismo técnico. Este temor lo expresaba de manera particular con respecto al socialismo, que tiende hacia una funcionarización de la vida humana, de modo que la racionalización podría llegar a ser más pesada para el hombre que la situación a la que pretende remediar. Desconfiaba también del cientifismo, ya que lleva consigo el peligro de subordinar al individuo a una concepción servil de la ciencia, cuando por la propia naturaleza de ésta es una perpetua interrogación. No esperaba milagros de ninguna doctrina política, aunque creía al hombre capaz de ponerse al servicio de una causa, sobre todo si por su propia voluntad logra destruir los determinismos que no cesan de amenazarle. La racionalización no está al amparo de los conflictos y antagonismos que se propone regular. No dispensa al hombre de seguir siendo lúcido.

Resulta inútil exponer con más detalles las opiniones prácticas de Weber, ya que sólo tratamos aquí de su concepción de la sociología. El hecho es que la confrontación de las diversas civilizaciones, relativamente a su grado de racionalización, da cierta unidad a sus investigaciones sociológicas. En efecto, encontramos de nuevo este tema tanto en su sociología de la economía como en la de la política, el Derecho, la religión o el arte. Por esta razón, a veces es difícil clasificar ciertas obras bajo uno u otro epígrafe. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* pertenece a la sociología de la economía y a las de la moral y la religión. Lo mismo ocurre con los volúmenes dedicados a la sociología de la religión, como lo demuestra su subtítulo: ética económica de las religiones mundiales. Sólo para comodidad de la exposición, y teniendo en cuenta las indicaciones que acabamos de dar, dividimos su sociología en varias secciones.

V. La sociología económica

Las diversas orientaciones de la sociología económica

La sociología económica de Weber está basada en gran parte en sus trabajos de juventud relativos a los temas más diversos (cuestiones agrarias de la Antigüedad, relaciones comerciales en la Edad Media, particularmente la economía de las ciudades italianas, situación de los obreros agrícolas en el Este de Alemania, condiciones del obrero en las fábricas modernas, fenómenos de la Bolsa, etc.). Con su saber casi enciclopédico, manifiesta una ilimitada curiosidad por todo lo relativo a las cuestiones económicas y sociales. En el centro del debate se encuentra el fenómeno del capitalismo. Weber se negó a considerarlo desde el estrecho punto de vista de las ideologías en boga, y vio en el capitalismo una forma de economía que durante largo tiempo continuará orientando, bajo diversas maneras, a la economía mundial. En su opinión, se trata de un sistema que no se destruye con una revolución, por profunda que sea, ya que algunos de sus aspectos responden a las necesidades de la racionalización económica y, por lo tanto, seguirán inspirando las nuevas estructuras sociales que puedan darse los hombres. Los juicios de valor y las desaprobaciones puramente éticas son impotentes ante la necesidad de los hechos.

El concepto de economía adquiere en el lenguaje corriente diversas significaciones, de las que algunas no tienen nada en común con una relación social, ni con lo que en nuestros días se entiende por ciencia económica. Por ejemplo, puede significar organización de los elementos de un conjunto, en el sentido de que se habla de la economía general de una obra o de un capítulo,

de la economía general de una situación o incluso de la economía de pensamiento como método, a la manera de Mach. El término puede también designar el principio que preside la disposición de los medios con el fin de obtener el óptimo beneficio técnico, sea cual sea el campo de la actividad humana. Esta significación pertenece a una filosofía general del éxito, cuya forma más adecuada es la actividad racional por finalidad. Sin embargo, dichos sentidos han de excluirse de una sociología económica. Para Weber, hay que entender por economía en el sentido específico del término la relación humana basada en una necesidad o complejo de necesidades que exigen ser satisfechas, mientras que los medios y los actos capaces de procurar la satisfacción están limitados por su rareza, penuria o indigencia de recursos adquisitivos. En la medida en que un comportamiento se orienta según este estado de cosas, se denomina económico. No obstante, como tal, esta definición es aún demasiado restringida para la economía, ya que sólo acentúa la noción de consumo, o sea la relación con los objetos capaces de satisfacer las necesidades. Ahora bien, la economía no sólo expresa una relación humana, sino también social. En este sentido, implica además una relatividad significativa con el prójimo que se manifiesta en el hecho de que la adquisición o el uso de los objetos deseados para satisfacer las necesidades originan una actividad que comporta, por un lado, una explotación bajo la forma de la producción o del trabajo organizado y, por el otro lado, una previsión con el fin de garantizar la satisfacción de las necesidades, bajo las formas de ganancia o, más generalmente, de un poder capaz de disponer de bienes.

Por consiguiente, cabe considerar la economía desde dos puntos de vista esenciales. En primer lugar, el de la satisfacción de las propias necesidades. Estas pueden originar la búsqueda de todos los bienes posibles, desde la simple necesidad alimenticia hasta la edificación religiosa, siempre que en este último caso la satisfacción se enfrente con una limitación de los medios y de

los actos posibles, destinados a procurar los bienes. La satisfacción económica no es, pues, necesariamente de orden material, ya que las plegarias y las misas pueden llegar a ser el objeto de una relación económica si la administración de los bienes deseados supone personas calificadas (sacerdotes) a las que es necesario indemnizar en especies o en género —condición que introduce la característica limitación que acabamos de referir. El segundo punto de vista es el del trabajo y de su producto. Consiste en la explotación de la limitación de los bienes y de los actos para obtener un beneficio o ventaja susceptible de garantizar la libre disposición de estos bienes. La economía es, por lo tanto, una relación social debido a que los participantes orientan su conducta según un sentido considerado subjetivamente con el fin de cubrir las necesidades o entregarse a un trabajo que les permite adquirir los bienes necesarios. Este comportamiento es la base de la comunidad económica, cuyo objetivo puede consistir en la satisfacción de las necesidades, en el trabajo o bien en el empleo de los medios económicos para alcanzar otros fines de carácter extra-económico. Los fenómenos culturales interesan a la sociología desde un triple punto de vista, según se trate en primer lugar de acontecimientos, normas o instituciones puramente económicas. Así ocurre con la Bolsa y los Bancos que son primero y ante todo instituciones económicas creadas a este efecto. Se les llama fenómenos propiamente económicos. En segundo lugar, en razón de aspectos que pueden ser económicamente importantes, por ejemplo, las instituciones religiosas. Por motivos evidentes, dichas instituciones no interesan al sociólogo por su importancia económica o a causa de ella, sino porque algunos de sus aspectos pueden en ciertas condiciones adquirir una significación económica, debido a que originan resultados que son importantes desde el punto de vista económico. No cabe duda que las iglesias han sido y siguen siendo causa de manifestaciones económicas notables. En tercer y último lugar, en razón de la condicionalidad económica

de ciertas instituciones o acontecimientos. Así, el gusto artístico de una determinada época no es un problema económico, pero algunos de sus aspectos pueden haber sido condicionados o influidos por la economía, aunque no sea más que por el ambiente social que se interesa por el arte. Sucede que cabe estudiar una misma realidad desde tres puntos de vista. Así, el Estado aparece como una institución propiamente económica al administrar las finanzas públicas y las empresas nacionalizadas. Resulta un fenómeno económicamente importante por algunos de sus aspectos no económicos, cuando interviene en la vida social con medidas legislativas que, incluso sin considerar directamente a la economía, pueden tener incidencias sobre ella. Por último, sus decisiones no económicas relativas a la enseñanza, seguridad pública u organización militar pueden estar condicionadas por motivos o factores económicos.

Por estas razones es fácil comprender que el sector de los fenómenos económicos queda flotante y de imprecisa delimitación, y que los aspectos económicos de un fenómeno no están nunca exclusivamente condicionados por la economía más que cuando son fuente de una eficacia que sea pura y únicamente económica. Dicho con otras palabras, un fenómeno interesa a la sociología económica mientras que la curiosidad, determinada por la relación con los valores, se refiere únicamente a la influencia que ha tenido o continúa teniendo en la lucha por la existencia material. Al aceptar la dialéctica marxista entre la economía y las demás actividades humanas, Weber rechaza el fundamento metafísico y ontológico de esta filosofía; debido a que es una búsqueda abierta, la ciencia no puede reducir en último análisis la explicación de todos los fenómenos culturales a un substrato económico. Cierto es que resulta posible e incluso útil en ciertas condiciones dar una interpretación unilateralmente económica de los fenómenos; tal método puede, llegado el caso, abrir nuevas perspectivas. A pesar de todo, esta interpretación se basa en una selección arbitraria en su origen, debido a la

relación con los valores, de manera que sólo es una vista parcial de la realidad y un trabajo preliminar del conocimiento histórico del conjunto de la civilización.

El grupo económico

El grupo económico se caracteriza por los mismos rasgos que el grupo en general, ya estudiado anteriormente. En particular, puede constituir una relación cerrada o abierta. Debido a que la concurrencia es el motor de la economía, el grupo económico tiende más bien a desarrollarse bajo la forma de una relación cerrada, adoptando el estatuto de una comunidad de intereses que puede eventualmente comportar una reglamentación racional y jurídica, sobre todo en los casos en que el grupo tenga una propiedad o se proponga convertirse en defensor de ella. La naturaleza de la propiedad importa poco: puede consistir en bienes muebles o inmuebles, en privilegios de un orden, de una categoría de funcionarios o bien en derechos adquiridos. La existencia de la propiedad empuja al grupo económico a constituirse en monopolio, que a su vez puede aplicarse a toda clase de objetos: cotos de pesca y caza, atribución de ciertos puestos sólo a quienes posean determinados diplomas o a los miembros de un partido, proteccionismo de una nación, etc. Los ejemplos de monopolio son tan diversos como difícilmente enumerables. No ha de tomarse, pues, la noción de monopolio en el habitual sentido polémico e ideológico, cuyo objetivo es desacreditar una cierta clase de capitalismo. En efecto, la voluntad monopolizadora no está ligada a una estructura económico-social histórica, sino que es inherente al movimiento de la economía. Dicho de otro modo, el socialismo, por ejemplo, es hostil a ciertos monopolios y favorable a otros que encuentran más justos desde el punto de vista subjetivo de su doctrina. Su discriminación se basa en una pura valoración ética sólo justificada por la creencia siempre discutible en un

determinado fin último, pero carece de importancia sociológica desde el punto de vista de la estructura económica de un grupo. Existe monopolio en cuanto un grupo levanta una barrera, de límites variables, en vista de aumentar las posibilidades de su actividad en contra de quienes permanecen en el exterior. Las razones de esta barrera pueden ser diversas: proteger la unidad del grupo, desprovisto de toda competencia interior, contra la competencia exterior (a la manera del sistema del funcionario de carrera o del monopolio estatal de la enseñanza), o bien ofrecer más oportunidades a la competencia interior entre los miembros del grupo mediante la eliminación de la competencia exterior (en este caso, el grupo se cierra al exterior y se abre en el interior). La relación entre monopolio y competencia constituye toda la dialéctica de la apropiación. Si se examinan las cosas de cerca, el sistema fundado en el régimen exclusivo de la propiedad privada es una relación cerrada, mientras que el que acepta la propiedad privada es una relación abierta, ya que se basa en el principio de la posibilidad de un cambio de propietario. Desde este punto de vista, el socialismo es el actual tipo de un grupo económico cerrado, mientras que el capitalismo pertenece al tipo de la relación abierta al mayor número de oportunidades.

En general, el monopolio o el sistema cerrado es el defensor o el creador de privilegios. La tendencia monopolizadora presenta diferentes rostros a capricho de las estructuras sociales, según esté al servicio de los privilegios de un orden, de una corporación, de una clase social, de una categoría de funcionarios o empleados, de una capa social (campesinos, notables, comerciantes, profesiones liberales), o de una cofradía religiosa de carácter ascético. La forma típica de la relación cerrada en la historia es la corporación (*Zunft*). Su característica esencial era constituir un monopolio de naturaleza profesional que creaba un cierto espíritu al someter el disfrute de los bienes económicos, ideales y sociales a ciertas reglas muy estrictas que comporta-

ban deberes y derechos. La corporación sometía a sus futuros miembros a una especie de noviciado (aprendiz, compañero), a una prueba de calificación (obra de maestro) y a toda clase de obligaciones, servicios e incluso servidumbres en el seno del sistema. Que a la larga el corporativismo se convirtiera en un obstáculo para el dinamismo de las sociedades, no debe hacernos olvidar que, sociológicamente, fue una organización racional. Quedó suplantado por la empresa capitalista, cuya característica es ser un grupo económico más abierto, que ha dado libre curso a la competencia interna y externa. Sin embargo, en razón de esta misma competencia, se ha visto obligado a crear otros monopolios (licencias, patentes, secretos de fabricación) y, en ciertos casos, ha tendido a la concentración industrial e incluso ha regenerado el proteccionismo no ya a la escala de la profesión, sino a la del grupo más extenso: el Estado. No obstante, en principio se trata de un grupo más bien abierto, como lo demuestra la posibilidad de participar en la propiedad y en el beneficio, en calidad de accionistas de una empresa.

Desde el punto de vista estrictamente sociológico, hemos de reconocer que un grupo económico puede, según las circunstancias, estar interesado en formar una relación cerrada o abierta. Una y otra de estas organizaciones tienen, desde el punto de vista técnico, ventajas e inconvenientes, fuerza y debilidad. Lo que queda excluido es que la sociología responda como ciencia a la pregunta de si la apertura vale más que el cierre o inversamente. Esta cuestión daría lugar a un proceso sin fin, ya que se sitúa al nivel de la pura valoración. Por consiguiente, un análisis de sociología comparada entre el capitalismo y el socialismo debe limitarse a comprobar que, desde el punto de vista económico (ya que desde el punto de vista político el problema puede ser distinto si se considera la vocación internacionalista del socialismo), el socialismo tiende más bien hacia el grupo cerrado y el capitalismo hacia el abierto, sin que esto obligue a pronunciarse sobre los respectivos méritos

de una u otra organización desde el punto de vista de la justicia o más generalmente de la moral.

De todos modos, el grupo económico posee sus características propias en razón de la autonomía de la actividad económica, de manera que esta última no se identifica con las otras especies de actividad, por ejemplo la política, la ciencia, el Derecho, etc. Además, la diversidad y desigualdad de las necesidades desbaratan todas las combinaciones que pretendan englobarlas en un denominador común, aunque semejantes tentativas renacen sin cesar. Hay, pues, una actividad económica en el sentido definido anteriormente. No obstante, al igual que la economía puede orientarse según otras actividades, éstas pueden hacerlo según la economía, es decir, obedecer a motivos económicos sin dejar de perseguir un objetivo distinto al económico. Consideremos los ejemplos que nos proporcionan la ciencia, la política y la técnica. Debido a que la economía se basa en las necesidades, se orienta según los objetos, pero esta orientación no tiene nada de una necesidad objetiva o lógica comparable a la de la ciencia; se trata de una necesidad subjetiva en el sentido de la urgencia, que eventualmente puede comportar una jerarquía de prioridades según los imperativos de la satisfacción y de la previsión. Por esta razón los objetos económicos se llaman «bienes» y no «verdades». Por sí misma, la economía es en primer lugar una actividad práctica y no una ciencia; no es investigación de objetividad, sino de saciedad. Estas observaciones no constituyen, sin embargo, un obstáculo a la formación de una ciencia o de una sociología económica, como puede haber una ciencia política o jurídica. Desde este punto de vista, Weber se regocija de la importancia adquirida por las matemáticas en la investigación económica, a condición de que esta colaboración no se convierta en un pretexto para confundir ciencia económica y economía práctica, tal como expuso en el curso inaugural sobre el *Estado nacional y la política económica*. En efecto, la ciencia económica es una disciplina «internacional», lo que significa que

tiende a establecer proposiciones de validez universal, cuando explica un fenómeno económico en sí mismo o las condiciones objetivas de una situación económica histórica. Entendida así, no puede llevar juicios de valor, a la manera de quienes la ven como el factor de la desalienación o como condición de la paz o de la justicia social. Tales valoraciones pertenecen a la economía entendida como actividad práctica, que se fija un objetivo concreto y medios para alcanzarlo. En este caso, ya no es objeto del conocimiento, sino que se pone al servicio de una voluntad particular tendente a resolver un problema determinado en condiciones históricas y empíricas dadas. Para resolver las dificultades puede tener en cuenta elementos científicos tanto como factores éticos, sin convertirse por eso en una ciencia o en una ética.

Aunque carece de importancia hacia qué actividad pueda orientarse según los motivos económicos, es evidente que comprende también la actividad violenta, es decir la guerra. Así se plantea en un caso límite el problema de las relaciones entre economía y política. Con toda razón se ha opuesto el medio político al medio económico, para afirmar que este último origina preferentemente una lucha pacífica llamada en nuestros días competencia. La economía no es belicosa por sí misma. De esta justísima observación se ha sacado, sin embargo, la falsa conclusión de que la economía era por esencia un actividad pacífica, tal como creyeron diversos autores del siglo XIX que siguieron a Benjamin Constant. Toda política se sirve de medios económicos e, inversamente, la economía puede utilizar medios políticos. Esta colaboración no significa (segundo error) que la economía pueda un día reemplazar a la política. Cierto es que, en teoría, cabe concebir una economía en la que quede excluida toda intervención política, pero en la práctica, y desde siempre, tanto bajo un régimen tribal como bajo un régimen patrimonial o estatal, exige que el poder político garantice por medio de la sujeción jurídica la disposición de los

bienes. Esto es cierto tanto para una economía socialista fundada en la propiedad colectiva (ya que el Estado garantiza el estatuto de esa propiedad) como para la economía privada. Tal vez la economía dirigida tenga mayor necesidad de la salvaguardia estatal. Esta comprobación aclara un tercer error: el hecho de que la economía sea protegida por la fuerza pública, incluso de manera violenta, no implica que sea por sí misma una manifestación de la violencia. Por último, es cierto que en nuestros días el problema económico-social ha adquirido una importancia extraordinaria, a tal punto que el propio Estado se transforma en una serie de empresas económicas. Este procedimiento se ha visto facilitado en parte por las guerras modernas que han puesto en manos del político todas las palancas de la economía. Como consecuencia, la política se apoya cada vez más en lo económico para hacerse con el poder o para conservarlo. La generalización de esos procedimientos no significa (cuarto error) que la economía pueda llegar a ser un puro medio al servicio de un fin únicamente político. A pesar de todas las confusiones, la economía sigue siendo una actividad autónoma.

Otro fenómeno ha adquirido en la actualidad una formidable amplitud: la técnica. Puesto que los problemas de la producción y del trabajo se han hecho esenciales, ¿hay que identificar la técnica con la economía? La primera consiste en la organización de los medios en vista de un fin que ella no se fija, de lo que se deduce que hay una técnica para cualquier actividad: de la administración, del conocimiento, de la investigación, del comercio, de la educación, del erotismo, del arte, de la oración o del ascetismo. En otras palabras, el problema técnico se plantea en cuanto hay duda sobre los medios más racionales y apropiados a emplear con objeto de obtener un fin cualquiera. Aunque en la actualidad la técnica desempeña en la esfera de la economía un papel cada vez mayor, no mantiene con ésta relaciones más estrechas que con las otras actividades. Cierto es que uno de los principios de la técnica racional con-

siste en lograr la mayor eficacia con el menor número de medios. Esta clase de economía de los medios nada tiene que ver con la economía en el sentido que le damos aquí. Cabe preguntarse si, desde el punto de vista técnico, el platino es un material mejor para tal aparato o máquina que el hierro. Dicha cuestión de pura tecnología sólo pasa a ser económica si se plantea este problema: ¿se podrá encontrar platino en cantidad suficiente? ¿Se tendrán los medios financieros para pagar esta ventaja tecnológica? En suma, un problema técnico se hace económico cuando se plantea la cuestión de la escasez y del coste. Por lo tanto, no hay que confundir el rendimiento técnico con la rentabilidad económica.

Conceptos fundamentales de la economía

Las explicaciones precedentes indican suficientemente cuál puede ser el área de investigación de la sociología económica. Para evitar los equívocos y malentendidos de los que hemos señalado algunos, Weber intentó dar una definición lo más rigurosa posible de los conceptos fundamentales de la economía. A esta labor dedicó el largo capítulo II de su *Economía y sociedad*. Resulta difícil dar en unas páginas la impresionante casuística que desarrolló Weber, con todas las divisiones y subdivisiones, notas explicativas, comentarios sugestivos y análisis minuciosos, debido sobre todo a que procedió por acumulación de definiciones sin dar ningún hilo conductor al lector. Cabe preguntarse si todas las glosas pertenecen a la sociología propiamente dicha o más bien a la sistemática de la ciencia económica. En cualquier caso, uno se da cuenta de que Weber era un economista profesional. El mayor problema parece radicar en la tipología económica. Fiel a su concepción del ideal-tipo, Weber elabora gran número de ellos, a medida de las necesidades de su investigación, para estudiar el comercio medieval y la enconomía urbana de las ciuda-

des, para aclarar la noción del artesanado, etc. Además, elaboró con principios a veces heterogéneos diversas tipologías que cabalgan unas sobre otras. El resultado es que su tipología económica carece de la claridad y sencillez que encontramos en su sociología política y jurídica. Todo esto es innegable. Sin embargo, al leer ciertas críticas, cabe preguntar con todo derecho si su severidad no es injusta, ya que olvidan que la muerte impidió a Weber acabar su obra. El editor de *Economía y sociedad* reunió los fragmentos, sin disimular las repeticiones e imperfecciones, de manera que los simples esbozos se hallan junto a capítulos terminados. Cuando la estrecha crítica inculpa a los accidentes del destino, se convierte en tontería.

Nos limitaremos a exponer los conceptos básicos que interesen directamente a la sociología, con exclusión de los que conciernen más a la técnica financiera y a otras especializaciones económicas. Las relaciones de producción consisten en las oportunidades (reales o supuestas) de aplicación presente o futura de medios en vista de asegurar la vida material de los individuos interesados. Se componen a la vez de bienes y servicios. En sentido económico, el bien no designa el objeto como tal (el caballo, la barra de hierro), sino la posibilidad de utilizarlo con fines económicos, en tanto que constituya por ejemplo una fuerza de tracción o de sustentación. Lo mismo ocurre con la propiedad, la hipoteca, la clientela, etc. Los servicios designan las operaciones de la actividad económica concreta o del trabajo. Las medidas típicas de la economía racional consisten: *a*) en el ordenado reparto de las relaciones de producción de que dispone el agente económico (importa poco por qué razones) en el presente o en el futuro (ahorro); *b*) en el reparto ordenado de las relaciones de producción disponibles según un orden prioritario de los múltiples usos posibles; *c*) en la acción metódica destinada a crear o a utilizar las relaciones de producción, en tanto que el agente posea los medios de procurárselas por su propio esfuerzo y *d*) por último, en la adqui-

sición regulada de tales relaciones que están en posesión de tercero. En este último caso, la adquisición puede adoptar la forma de una comunidad de medios y bienes de producción mediante la creación de grupos (cooperativa, sociedad de ayuda mutua) o bien la de un intercambio. Entendemos por este último término un compromiso de intereses entre agentes económicos que realizan una permuta de sus bienes o de sus oportunidades sobre la base de una equivalencia. Incluso los servicios futuros pueden ser objeto de intercambio, siempre que los compañeros aprecien de igual manera la equivalencia. Aunque los participantes crean encontrar también una ventaja en la permuta, el intercambio no presupone en principio la idea de beneficio o provecho. Todo depende de la recíproca estimación de los objetos a intercambiar; por consiguiente, el intercambio puede basarse en motivos irracionales. En el mercado interviene el beneficio calculado racionalmente, pero también la lucha por los intercambios, es decir la competencia.

Cabe hablar de mercado en cuanto especulen una pluralidad de agentes económicos, aunque no sea más que de una de las partes, sobre las oportunidades de beneficio que ofrece el intercambio en el marco de la competencia. Importa poco, conceptualmente, que se trate de un «mercado» puramente local, de una feria, de una Bolsa o de relaciones comerciales entre los Estados. Sociológicamente, dos cosas son importantes: de una parte, la relación recíproca y sin embargo discontinua de los intercambios en el mercado, ya que la relación muere con la permuta de los bienes; por otra parte, la continuidad del procedimiento, debido a que, por hipótesis, los individuos que realizan un intercambio confían en que los demás harán lo mismo en condiciones análogas. En la base del mercado hay, pues, una especie de dialéctica entre la discontinuidad de los intercambios y la continuidad de la previsón que lleva consigo forzosamente una reglamentación. Desde este punto de vista, un análisis sociológico del mercado sólo es posible si se tienen en cuenta dos condiciones fun-

damentales. En primer lugar, y contrariamente al trueque, la apreciación de los valores intercambiados en el mercado no tiene carácter subjetivo y cualitativo, ya que la permuta se realiza sobre la base de un elemento cuantitativo: la moneda. Considerado así, el mercado es la relación más impersonal entre los hombres ya que, gracias a la moneda, pueden mantener relaciones a distancia, sin que sea necesario que se conozcan personalmente. En segundo lugar, debido a que supone una reglamentación, el mercado es o mejor dicho ha sido un factor determinante de la racionalización de la economía, ya que esta regulación supone, además de la continuidad del intercambio, una garantía jurídica e indirectamente el resguardo político, puesto que ésta se encuentra en condiciones de asegurar la regularidad de los intercambios. Sin la cuantificación de orden monetario y sin la reglamentación jurídica, el mercado no sería posible.

Dejando de lado el problema del Derecho, que se aleja del cuadro puramente económico, podemos analizar de más cerca la noción cuantificable de la moneda. Esta no sólo permite medir la cantidad de trabajo y de producción, sino que sobre todo es el medio formalmente más racional de la orientación económica. Lo importante no es el uso de la moneda, sino las previsiones que permite hacer, tanto en el seno de una unidad económica como entre varias de ellas. Sin citar los párrafos de Aristóteles sobre la crematística, Weber considera que la introducción de la moneda ha hecho pasar a la economía de la etapa puramente doméstica a la etapa llamada política. Transformó radicalmente el concepto de adquisición ya que, a la simple satisfacción de las necesidades, añadió la noción de beneficio e indirectamente la de capital, puesto que éste es una acumulación de riquezas para un uso indefinido. Bajo este enfoque, cabe denominar adquisición a la conducta económica que se orienta según las oportunidades de un beneficio (único, repetido o continuo), ofreciendo diversas posibilidades de disponer de ciertos bienes. La ca-

suística puede adoptar las formas más diversas: préstamo a interés, ahorro, beneficio en la competencia, etc. A la economía financiera se opone la economía basada en las prestaciones en especies. Este último concepto está lejos de ser unívoco, puesto que tal economía puede ser extraña a todo intercambio, al igual que puede comportar un intercambio sin medio monetario. Dicho problema carecería en la actualidad de interés si el socialismo no estuviera obsesionado por esta forma de economía que elimina el artificio de la moneda.

De todos modos, el verdadero problema económico se halla, en nuestros días, entre la economía del mercado y la del plan. La primera se funda en la previsión financiera y en la distinción entre presupuesto familiar y presupuesto de empresa. La economía planificada tiene, por el contrario, tendencia a las prestaciones en especie, aunque en realidad se orienta prácticamente de acuerdo con los decretos de un estado mayor administrativo que se apoya a veces en una dictadura. Si la economía de mercado comporta un riesgo para el trabajador y el productor, la economía planificada suprime la autonomía de ambos. A pesar de que cabría pensar que la divergencia central entre estas dos formas sería la previsión, en el sentido de una mayor irracionalidad inherente a la economía de mercado y de una mayor racionalidad propia a la del plan, la diferencia es más bien política, como cabe comprobar en las obras de Lenin. En suma, la irracionalidad de la política puede frustrar las previsiones racionales del plan. Lo que se ha de rechazar es la pretensión de los partidarios de la economía dirigida que la reclaman en nombre del altruismo o de la ciencia. Ninguna ciencia puede conceder preferencia a una u otra de estas formas económicas, sino indicar sólo cuáles son las consecuencias que lleva consigo la elección de una u otra.

Sea cual sea el tipo de economía, es necesario afrontar el problema del trabajo o más exactamente el de la división y coordinación de las actividades orientadas hacia la adquisición de los bienes. Dicha división y co-

ordinación pueden adquirir un sentido técnico, según que una persona realice una sola tarea (especialización) o varias, y según también que se trate de una actividad de dirección o de ejecución. Pueden igualmente adoptar un sentido social en razón de la distribución de los bienes, dados los diferentes sentidos posibles del concepto de propiedad. Sin embargo, lo fundamental para la comprensión del fenómeno económico y de su desarrollo desde el origen, es que ocasiona un perpetuo juego entre la *apropiación* y la *expropiación*, cuyas modalidades varían de acuerdo con las épocas y las condiciones dadas. Esta constante alternancia de la apropiación y de la expropiación da pleno sentido al desarrollo histórico de la economía.

La tipología económica; el capitalismo

Al anterior análisis de los conceptos sociológicos, Weber añade una tipología que está lejos de ser tan elaborada y coherente como la de la sociología política. En lugar de tipos convendría hablar de ideal-tipos, la mayoría de los cuales no tienen más que un carácter provisional en el marco de la investigación, por ejemplo, el tipo de la economía urbana o del artesanado que hemos mencionado con anterioridad. Ciertas explicaciones son sumarias, como las relativas a las clases, sin duda porque su obra *Economía y sociedad* está inacabada. La clase es una socialización de intereses en virtud de la situación en la que se encuentran los individuos que consideran tener una posición exterior y un destino común, debido a que disponen o no del poder sobre los bienes económicos. Weber distingue tres tipos de clases: la poseedora, caracterizada por la posesión de un monopolio, la productiva cuyo rasgo es la voluntad de empresa en los diferentes sectores del comercio, de la industria o de la agricultura y, por último, la social cuyo criterio se basa en el lugar jerárquico ocupado en el seno de la sociedad (clase obrera, clases medias, etc.). Ha-

blamos de estado (*Stand*) cuando una socialización de individuos tiene privilegios que llevan consigo una diferencia positiva o negativa desde el punto de vista de la estima y del honor social. Si el estado constituye una comunidad por lo menos amorfa, la clase no es nunca una comunidad.

La tipología más elaborada es la de las ciudades. Sociológicamente, resulta difícil determinar la ciudad. Ni el criterio cuantitativo (gran localidad en la que las casas están agrupadas y a la vez hay ausencia de vecindad), ni el criterio cualitativo (la localidad en la que los habitantes se dedican más a una actividad comercial, artesanal o industrial que agrícola) son verdaderamente suficientes. Las definiciones pueden variar según que la sociología tome como punto de partida el aspecto político, el económico u otros. Sin embargo, en general, la combinación de los aspectos políticos y económicos permite caracterizar sociológicamente estas realidades; considerada bajo el aspecto político-administrativo, la ciudad estaba formada por la influencia que ejercía la presencia de un príncipe, una guarnición o bien por el hecho de constituir una fortaleza; considerada bajo el aspecto económico, comportaba sobre todo un mercado regular y no ocasional. Aunque la característica estaba ausente en las ciudades orientales, sus habitantes tenían un estatuto particular, el del burgués. Con esta base y según predomine el aspecto político, cabe distinguir diversos tipos: la ciudad principesca, la ciudad plebeya (dominada por un pueblo de instintos revolucionarios), la ciudad patricia (entre numerosos ejemplos, Venecia es un tipo característico); o bien, basándose en la economía, cabe distinguir otros tipos: la ciudad de consumo (por ejemplo, las ciudades de agua), la ciudad de producción (las industriales) y la ciudad comercial (del tipo hanseático u otro). Cabe, asimismo, distinguir las ciudades de tipo marítimo de las de tipo continental. Esta tipología es tributaria de la naturaleza de la investigación sociológica emprendida y puede variar con las necesidades de la investigación.

Si nos situamos en el plano más general del desarrollo histórico de la economía, cabe elaborar otros tipos económicos. Aunque se comprueban variaciones en el pensamiento de Weber, según se base en la *Wirtschaftsgeschichte*, en *Economía y sociedad* o en otras obras y artículos, es, sin embargo, posible captar la línea general de su tipología, a pesar de su renuncia a establecer una clasificación sistemática. Sin pronunciarse sobre el carácter verdaderamente original de la comunidad doméstica, la considera como un tipo característico de la evolución histórica de la economía. Weber insiste sobre todo en la importancia del elemento sexual para explicar los diversos regímenes económicos domésticos: promiscuidad, patriarcado, matriarcado, etc., sin dejar de reconocer la parte que corresponde al elemento religioso o político. El elemento sexual introdujo, en efecto, la duración en el momento de la constitución de la familia, de la que existieron diferentes tipos, desde el grupo restringido que, a ejemplo de la zadruga eslava, reunía a los padres e hijos, hasta las formas más amplias que englobaban una parte del parentesco y de los sirvientes. Está claro que, según la estructura familiar, varía su papel económico. Tal vez no se insiste bastante en la importancia del matrimonio, cuyo verdadero sentido viene dado por su oposición a las relaciones sexuales irregulares, efímeras e irracionales: introdujo una racionalidad en la sociedad, cuyas repercusiones se manifestaron en la propiedad, la herencia e incluso en la solidaridad interior bajo la forma de un comunismo familiar. Cabe ilustrar el papel económico de la familia considerando un ejemplo que conocemos bastante bien: la autarquía del *oikos* entre los griegos.

El segundo tipo de comunidad es el de la vecindad, principalmente en las regiones de economía agraria. Se fundaba en esencia en la regular y mutua ayuda laboral, en la solidaridad y en la defensa común contra las amenazas exteriores. Debemos señalar que la vecindad no implicaba forzosamente igualdad. Por otra parte, aunque constituía una comunidad más bien amorfa, podía

adoptar, según las circunstancias, el tipo de una relación cerrada o abierta. La comunidad de vecindad fue el origen de la formación de las pequeñas ciudades que adquirieron más tarde un aspecto político: el de la comuna; o bien religioso: el de la parroquia. Otro tipo de comunidad histórica es la *Sippe* (término difícil de traducir; tal vez su correspondencia más aproximada sea gente). Formaba una socialización discontinua, en esencia extra-doméstica; ocurría incluso que sus miembros no se conocían personalmente, o que sus relaciones no originaban ninguna actividad real, sino simplemente una tolerancia o abstención. Es la base de los usos y costumbres fundados en la fidelidad a un género de vida.

Desde la época del *oikos* griego asistimos a una diversificación de los tipos de organización económica. En el campo, la constitución de propiedades señoriales (el *patronus* romano, el *senior* merovingio) en beneficio de un jefe militar y, con frecuencia, también administrativo, capaz de proteger la población de los alrededores contra las guerras, invasiones, incursiones, etc. De este tipo nació el régimen feudal. Paralelamente, se formó el tipo del dominio o de la propiedad agrícola que comportaba, por lo menos en su origen, un trabajo forzado, el de los esclavos o de los siervos. Weber ve en este tipo uno de los orígenes del capitalismo agrario, desde la época de los cartagineses y de los romanos. Dicho tipo adoptó las estructuras más variadas, según los países, en Italia, España, Inglaterra, Francia, Alemania o Rusia, hasta las formas más recientes del Sur de los Estados Unidos o de la Pampa argentina, sin olvidar las plantaciones de la época colonial. En las ciudades encontramos otros tipos de economía, basados en la transformación de la materia prima: por una parte, las primeras formas de la economía industrial (minas, manufacturas) y, por otra, las corporaciones artesananales y los gremios comerciales. Todos estos casos revelan una tendencia común: la formación de monopolios.

Más que cualquier otro tipo, Weber fijó su atención en el capitalismo.

«Nos hallamos ante la presencia del capitalismo —dice— allí donde, en una economía de producción, la satisfacción de las necesidades de un grupo humano se realiza por la vía de la empresa, sin importar la naturaleza de las necesidades a satisfacer; y, muy especialmente, la empresa capitalista racional es la que comporta un cálculo de capitales, es decir, una empresa de producción que controla la rentabilidad por el cálculo, gracias a la contabilidad moderna y al establecimiento de un balance (exigido por primera vez en 1608 por el teórico holandés Simón Stevin). Es evidente que una unidad económica puede orientarse de manera capitalista en una medida extremadamente diversa. Ciertos aspectos de la satisfacción de las necesidades pueden organizarse según el principio capitalista, otras de manera no capitalista, basándose en el artesanado o en la economía agrícola.» *

Hubo embriones de formas capitalistas tanto en el antiguo Oriente como en el antiguo Occidente. Lo más importante es comprender el capitalismo moderno tal como lo conocemos desde hace unos tres siglos.

La presuposición más general del capitalismo moderno se basa en que hace del cálculo *racional* la norma de todas las grandes empresas de producción que se ocupan de la satisfacción de las necesidades cotidianas. A su vez, esta racionalidad presupone: 1) la apropiación de todos los medios materiales (terrenos, aparatos, máquinas, útiles, etc.) como propiedad libre de empresas de producción privadas y autónomas; 2) la libertad de mercado que sustituye a la limitación irracional del tráfico; 3) una técnica racional que origina una previsión y una mecanización considerables, tanto en el aspecto de la producción como en el de la circu-

* *Wirtschaftsgeschichte,* 3.ª edición, Berlín, 1958, pág. 238.

lación de los bienes; 4) un derecho racional y claramente valorable; 5) la libertad del trabajo en el sentido de que los individuos que venden sus capacidades no lo hagan solamente por obligación jurídica, sino por razones económicas; 6) la comercialización de la economía, que comprende la posibilidad, para quienes lo desean, de participar en la empresa como accionistas. Sin entrar en los detalles que interesan mucho más a la historia que a la sociología, importa señalar que Weber insiste en el doble carácter de las sociedades por acción, ya que facilitan el financiamiento de una empresa y desarrollan un papel anticipador que favorece la especulación. No obstante, no cabe ver en la sociedad por acción una causa del capitalismo, sino una consecuencia.

De modo general, el capitalismo ha sido en la economía la consecuencia de la creciente racionalización de la civilización occidental desde la época griega. Esta racionalización encontró una de sus cimas en la vida monástica de la Edad Media.

«El monje fue el primero que, en esos tiempos, vivió racionalmente, que persiguió un objetivo, situado en el más allá, de manera metódica y con medios racionales... La economía de las comunidades monásticas fue una economía racional.» *

Una de las bases de la economía moderna fue el ascetismo. Con la Reforma asistimos a una secularización del ascetismo y a una racionalización de la vida cotidiana en el sentido en que se expresaba Sebastián Franck: «Crees haber escapado al claustro; de ahora en adelante, cada uno ha de ser un monje durante toda su vida.» Volveremos a encontrar la importancia del ascetismo en la sociología religiosa cuando analicemos cómo una parte de la antigua retórica que trataba de las costumbres preparó, conjuntamente con una convicción racional,

* *Ibid.*, pág. 311.

los espíritus para el capitalismo. Lo que Weber impugna es que el crecimiento demográfico del siglo XVIII fuera la causa determinante de esta economía, puesto que el idéntico aumento de la población china, en la misma época, entorpeció al capitalismo en lugar de favorecerlo. Impugna también la tesis expuesta por Sombart en *Der moderne Kapitalismus*, según la cual el aflujo de metales preciosos fue la causa de esta economía, al mismo tiempo que discute el papel que Sombart concede a los judíos. Aunque sea cierto que los judíos propagaron la existente empresa capitalista, no crearon esta forma económica, debido a que su ética particular no era compatible con esta estructura. Cierto es que los judíos han sido «virtuosos» del comercio, pero este género de actividad fue más un «capitalismo de parias» a imagen de su situación durante la Edad Media. No obstante, el judaísmo contribuyó de manera indirecta al nacimiento del capitalismo al legar al cristianismo su hostilidad a la magia, que en todas partes estereotipó la técnica y la economía. La hostilidad a la magia, así como el hecho de que, contrariamente a las religiones de Oriente, el cristianismo fuera una religión plebeya, tuvieron por consecuencia el proceso de desencanto del mundo que adquirió mayor amplitud con el movimiento de secularización de finales de la Edad Media.

En *Economía y sociedad*, Weber indica una causa más directamente económica del nacimiento del capitalismo. Al decaer las corporaciones, se impuso cada vez más la necesidad de separar «hogar» y «oficio». Esta separación, que tal vez en su comienzo tuviera un sentido puramente especial, adquirió un carácter jurídico y favoreció el nacimiento de la especulación. En todo caso, se trata de un desarrollo propio de la civilización occidental y, por lo tanto, hay que situarlo entre los diversos fenómenos que caracterizan cualitativamente la singularidad del capitalismo moderno. No cabe decir, pues, que haya una causa del capitalismo, sino varias. En particular, un análisis que pretendiera ser lo

más completo posible debería olvidar la situación económica de las ciudades italianas a partir del Renacimiento, donde el sistema de los Bancos estaba suficientemente desarrollado para que cada burgués pudiera abrir su cuenta personal. Lo importante, pues, no es la utilización más corriente que en otro tiempo de una masa monetaria, sino el uso racional que se hace de la moneda.

La complejidad de las causas del capitalismo, así como la de los elementos que no han cesado de intervenir en el curso de su desarrollo histórico, indican suficientemente que no hay un capitalismo único que se pueda reducir a una fórmula o un *slogan*. Se trata de un movimiento fundamental de la historia del mundo al que hay que abordar de modo distinto al de la simple agresividad. Por esta razón y para dar unidad al menos formal a este amplio desarrollo económico, tan diverso según los países y las épocas, Weber prefiere por lo general hablar del *espíritu* del capitalismo. Por la misma razón, recomienda al sociólogo elaborar ideal-tipos tan numerosos como sea posible de este fenómeno, con el fin de evitar las generalizaciones apresuradas o los daños de la abstracción y precisar cada vez, según las necesidades de la investigación, a qué forma de capitalismo se refiere. Idéntica precaución es válida para el análisis del socialismo.

VI. La sociología religiosa

El área de la sociología religiosa

La sociología no tiene por misión estudiar la esencia del fenómeno religioso, sino la conducta que éste origina debido a ciertas experiencias particulares sobre representaciones y fines determinados. A Weber le interesa, pues, la conducta significativa del ser religioso. Por esta razón, no cabe especular sobre el valor respectivo de los dogmas, ni siquiera sobre la legitimidad de la creencia en el más allá, sino estudiar el comportamiento religioso como una actividad humana de aquí abajo (*diesseitig*), que se orienta significativamente según fines ordinarios. Tampoco se trata de adoptar la posición positivista cuyo fundamento es la negación o el desprecio de la religión, sino comprender la influencia de la conducta religiosa sobre otras actividades —éticas, económicas, políticas o artísticas— y captar los conflictos que pueden surgir de la heterogeneidad de los valores que cada una de ellas pretende servir. Entendidas así, las investigaciones sociológicas sobre la religión pasan a ser al mismo tiempo investigaciones relativas a la sociología económica o política y, sobre todo, a la sociología de la moral. Aunque Weber comenzó su carrera de sociólogo con una reflexión sobre la economía, parece que, si juzgamos su obra tal como la conocemos, la sociología religiosa ocupó el tema central de su investigación en su época de madurez.

Weber estudió sobre todo la influencia de la conducta religiosa sobre la ética y la economía, y más accesoriamente sobre la política y la educación. La actividad religiosa o mágica es al menos relativamente racional, sin duda no con respecto a la relación del medio con el

fin, sino en el sentido de una confianza en las reglas generales de la experiencia. Por eso no existe razón alguna para eliminarla del círculo de las actividades ordinarias por finalidad.

Hay que hacer, sin embargo, una importante distinción entre la religión de convicción orientada hacia la salvación, que se opone de una u otra manera al mundo, y la religión puramente ritual o de la ley, que acepta al mundo e intenta adaptarse a él. El tipo más característico de esta última clase es el confucianismo chino y, en ciertos aspectos, también el judaísmo talmúdico, aunque éste comporta una moralidad interior de la comunidad y otra, más floja, dirigida hacia el exterior. Se trata de religiones de orden y de convenciones estereotipadas: la ley «es sagrada», aunque descansa a veces en una extraordinaria casuística. La adaptación al mundo puede desembocar en una pura moral de burócrata, de la que el confucianismo es el ejemplo más acusado, ya que llega a olvidar toda transcendencia. El poder de la tradición es tal que confina al comportamiento moral en un conjunto de preceptos y de reglas puramente prácticas. El problema del sentido del mundo se hace secundario y el utilitarismo obstaculiza todo ascetismo y toda mística. Ocurre que ciertas religiones de la salvación adoptan el mismo estilo cuando caen en el rango de una simple religiosidad de intelectuales humanistas, o cuando pierden todo carácter profético o carismático, bajo la influencia de sacerdotes convertidos en puros funcionarios de una autoridad jerárquica, del orden establecido y de la ética que se conforma con este orden.

Las religiones de la salvación no están al servicio de la «ley sagrada», sino de la convicción sagrada. Con mucha frecuencia actúan en el plano ético de manera revolucionaria, en razón del profetismo o del carismatismo que las mantiene. La conducta de la vida no carece de sentido por sí misma, sino únicamente en función del significado que la religión confiere al mundo. Los individuos que viven esta clase de religiones de la fe no gozan en general de reposo interior, ya que están incesantemente

a la greña con una tensión interna. Estas creencias pueden dar origen a simples religiones de la salvación como el budismo, o bien pueden ser soteriológicas, cuando creen en un salvador.

En el primer caso, la influencia sobre la conducta moral depende de las obras susceptibles de contribuir a la salvación. Pueden consistir: *a*) en puros actos rituales o ceremonias, capaces de elevar al ser que posee el carisma personal hasta el misticismo. La importancia que se da a lo sagrado lleva al ritualismo a volver la espalda a la actividad racional; *b*) en obras sociales, dominadas, por ejemplo, por amor al prójimo. Llegado el caso, pueden originar una sistematización ética de las «buenas obras»; *c*) en la perfección individual según un método de salvación que desemboca en una especie de divinización personal del creyente, debido a que por el éxtasis, la euforia o la orgía cree poder encarnar al ser suprasensible. Se trata de casos extremos cuyo origen es el deseo del ser religioso de «poseer» lo divino. En general, el hombre busca solamente ser «instrumento» de Dios o estar «lleno» de Él, lo que le lleva a despreciar lo no divino y, por lo tanto, lo cotidiano, ya que le aleja de la divinidad u obstaculiza su acercamiento. De esto se desprende que la sistematización y la racionalización de la salvación conducen a una rigurosa separación entre el hábito ordinario del hombre y el hábito religioso extraordinario. En este caso el gran problema es vencer el peso de lo cotidiano y encontrar el medio de estar en permanente estado de gracia. Es evidente que la influencia de estas creencias en la conducta moral llega a ser muy grande, según que se crea o no poseer la certeza de la salvación. La sensación de esta certeza suscita frecuentemente una diferencia en la cualificación religosa de los seres; en ciertos casos, da lugar a éticas de virtuosos (*Virtuosenethik*) como las del monje budista, del fariseo, del musulmán en tiempo de Omar, del protestante asceta o de la bondad acósmica de un san Francisco.

Encontramos los mismos rasgos en las religiones soteriológicas, si bien la creencia en un salvador añade

una característica particular. El salvador se afirma como el intermediario supraterrenal entre lo divino y lo humano y, frecuentemente, se identifica con la divinidad. Aquí la cuestión del misterio adquiere todo su valor, ya que el salvador se convierte en el dispensador de las gracias. Y, sobre todo, más que en cualquier otra religión, la fe y no solamente la noción de sagrado, alcanza un lugar capital; ya no se basa solamente en un saber sagrado o *gnosis*, sino en una verdadera *pistis*, una confianza en la revelación del salvador y en sus promesas. Poco importa la naturaleza de la fe, ya tenga por fundamento la tradición, un texto o dogmas, puesto que siempre consiste en la creencia, en el sentido que el fiel da interiormente a la vida y al mundo sobre la base de un conocimiento aceptado y según el cual orienta su conducta. Volveremos a hablar de estas cuestiones más adelante.

Más que cualquier otro, el problema de la tensión entre la religión y las demás actividades retuvo la atención de Weber: lo discute largamente en su *Economía y sociedad* y sobre todo en la *Zwischenbetrachtung* del tomo primero de la *Religionssoziologie*. Estas tensiones no se encuentran en las religiones puramente éticas de la adaptación, pero adquieren un carácter agudo en las de convicción, fundadas en la idea de la salvación.

Debido al carácter profético de este último tipo de religiones, el primer aspecto de esta tensión no puede consistir más que en un conflicto con las comunidades existentes. Jesús dice, por ejemplo, que quien sea capaz de abandonar a su padre, a su madre y a su familia para seguirle no puede llegar a ser uno de sus discípulos. Una religión de la salvación adopta casi siempre el aspecto de una revolución social, puesto que aspira a una nueva comunidad basada en un principio o norma nuevos. Así, Cristo enseñó a sus discípulos la caridad universal que abole todo dualismo de una moral interna y externa cualquiera que sea el grupo. Para la caridad, el prójimo es el vecino, pero también todo ser humano en cuanto tal. Este comunismo acósmico del amor se dirige no sólo

a los que sufren y a los desgraciados, sino también a los enemigos. Es innegable el carácter revolucionario de este precepto y su incondicionalidad tiene el peligro de poner en duda todas las estructuras sociales cuya base es local o regional.

En segundo lugar, las tensiones con lo económico, que adoptan diversas formas: oposición al interés y a la usura, favorecimiento de la limosna y de la vida reducida a las estrictas necesidades, hostilidad al comercio que no sepa «agradar a Dios»; pero, sobre todo, hay una oposición latente entre el principio acósmico del amor y la racionalización moderna de la economía sobre la base de la empresa. En efecto, la economía moderna es una rivalidad de intereses y sin la lucha, que es el mercado, no cabe el cálculo racional. De manera general, incluso la noción de capitalismo choca con las tendencias contemplativas y ascéticas de las religiones de la salvación, debido a que la búsqueda del beneficio desvía al ser religioso de la vida interior. Hasta una religión tan utilitaria como el confucianismo fue obstáculo para el desarrollo del capitalismo racional. Aunque en general las religiones han encontrado formas de acuerdo con las fuerzas económicas —una Iglesia institucionalizada se convierte inevitablemente en una fuerza de este género— sólo la ética puritana ha logrado dominar de manera consecuente las contradicciones, renunciando a la universalidad del principo del amor para hacer del propio trabajo un servicio a Dios.

Las tensiones con la política son también características, ya que la política discute la ética de fraternidad predicada por numerosas religiones. A pesar de la experiencia general (y tal vez a causa de ella) que nos enseña que la violencia engendra la violencia y que va a la par de los más nobles movimientos de reforma y de revolución, de manera que la lucha por la justicia desemboca finalmente no en el establecimiento de una mayor justicia, sino en la adquisición de un mayor poder, el budismo y el cristianismo siguen enseñando la no resistencia por la fuerza al mal. Quiérase o no, el éxito de la

fuerza depende de las relaciones de poder y no del valor ético del Derecho. Por consiguiente, la religiosidad esencialmente mística es casi siempre apolítica si no es antipolítica. También aquí, los equívocos y los compromisos contribuyen con frecuencia a reforzar las tensiones, no sólo porque en ciertos aspectos las religiones pasan a ser a veces poderes políticos, sino sobre todo porque resulta difícil definir claramente su actitud frente al Estado. Ya en la época del cristianismo primitivo, por ejemplo, actitudes extremadamente diversas solicitaron a los espíritus, desde el rechazo del Imperio romano como institución del Anticristo o la indiferencia con respecto a las realidades políticas concretas, hasta la estimación positiva de la noción de autoridad. Estos equívocos son también patentes en la época de las guerras nacionales, en la que los diferentes clérigos de los países beligerantes solicitan la protección del mismo Dios para los ejércitos en guerra. La historia planteó otros problemas con la guerra santa de los musulmanes, las Cruzadas y las guerras de religión en la época de la Reforma. En el plano doctrinal, la actitud de Lutero es diferente a la de Calvino, ya que si el primero rechaza la idea de una guerra de la fe, el segundo acepta al menos el recurso a la violencia para defender la fe contra el tirano. De todas formas, el universalismo de principio de una religión de la salvación es difícilmente compatible con el particularismo de la actividad política.

Otra clase de tensiones tiene por origen la actitud frente al arte. La religiosidad mágica suele estar en relación estrecha con las manifestaciones estéticas: danzas, cantos, música, ídolos, en suma todo lo que puede contribuir a provocar el éxtasis, el exorcismo o las orgías. Las demás religiones conceden también gran importancia al arte bajo las formas más diversas: ritos, ceremonial, culto, iglesias construidas según ciertos principios arquitectónicos, música, estatuas, adornos, etc. Cabe, pues, admitir que en el fondo hay una afinidad entre la religión y arte. El problema, sin embargo, cambió de aspecto el día en que surgió la idea del arte

por el arte, después de que el intelectualismo racionalista de la civilización tornara conciencia de la especificidad del arte como actividad humana. Desde entonces, el arte se ha hecho sospechoso a las religiones, sobre todo con la aparición de sectas rigoristas que consideran las manifestaciones estéticas puramente exteriores como pertenecientes al dominio de la idolatría. Esta oposición se traduce en la antítesis entre el sentido y la forma, ésta cayendo en lo accidental y artificial en detrimento del sentido profundo que el acto religioso pretende dar del mundo. La tensión se acentuó cuando el arte pasó a ser una manifestación autónoma y consciente e intentó crear sus propios valores, susceptibles de aportar al individuo la salvación bajo la forma de una liberación interior: pasó desde entonces por ser una «divinización de la criatura», un poder competitivo, engañoso, blasfemo, que usurpa las prerrogativas de la religión. No obstante, conviene señalar que esta actitud antiestética pertenece más bien a las religiones aristocráticas, ya que en general las religiones de masa son más sensibles a la estética del ceremonial, del culto, de los ritos y de otros medios artísticos. Este problema concierne en especial al cristianismo, que ha querido ser siempre una religión de masas.

Debido a que la sexualidad es una de las fuerzas más irracionales de la vida, ocupa lugar prominente en las explicaciones de Weber. No es, pues, nada extraño que vea en ella la quinta razón de las tensiones con la religión. Al nivel de la magia, cabe también observar una afinidad profunda entre estos dos dominios. La sexualidad es origen de numerosas manifestaciones simbólicas extremadamente importantes, de ciertos cultos (fálicos, báquicos y otros), de éxtasis y orgías, que comprenden la prostitución en el interior de los templos y en otros lugares sagrados. Hay también dioses y diosas del amor. Por otra parte, el amor místico por el creador es a veces la sublimación de la sexualidad. No obstante, el ascetismo religioso es fundamentalmente opuesto al erotismo y hace del renunciamiento a las relacio-

nes sexuales una condición del dominio de sí mismo. Por eso muchas religiones han intentado reglamentar tan estrictamente como sea posible el matrimonio. En todo caso, no es sólo el catolicismo el que ha rebajado la sexualidad al imponer, por ejemplo, el celibato a los sacerdotes, ya que la renuncia a las relaciones sexuales es también característica del budismo; incluso el confucianismo condena el erotismo irregular. Resulta evidente que, desde el punto de vista sociológico, todos estos problemas ejercen influencia sobre el siempre discutido estatuto de la mujer en el seno de la sociedad.

La última tensión que analiza Weber se refiere al conocimiento. También aquí se puede comprobar que en ciertos períodos de la historia los sacerdotes fueron los agentes e incluso los creadores de la cultura, ya por formar el elemento capaz de leer y escribir que necesitaban los jefes políticos, ya por detentar una especie de monopolio pedagógico. Por otra parte, cuanto más abandona una religión sus aspectos mágicos y místicos para convertirse en una «doctrina», más se desarrolla bajo la forma de un conocimiento teológico o apologético. Sin embargo, con el desarrollo de la ciencia positiva, basada en las matemáticas, y sobre todo con el de una filosofía independiente, las cosas cambiaron profundamente. La religión pudo acomodarse a la metafísica; le resulta más difícil el entendimiento con las disciplinas que desencantan al mundo, no sólo porque éstas se desinteresan en general del problema de la significación, sino porque originan una técnica puramente mecánica y una conciencia racional de los problemas, de manera que la religión se halla cada vez más relegada entre las fuerzas irracionales o antirracionales, que exigen el «sacrificio del intelecto». Las religiones han intentado desquitarse afirmando que el conocimiento que les es propio se sitúa en otra esfera distinta a la del conocimiento puramente científico, y que se fundan más en la intuición o iluminación carismática que en el razonamiento. Eso no impide que el problema de la teodicea se presente bajo nueva luz con el desarrollo de

la cultura, en el sentido de un progreso y de una perfectibilidad de la humanidad. El problema central deja de scr el de la existencia del sufrimiento y del mal para concentrarse en el de la imperfección del mundo condenado al pecado. Esto ha llevado a ciertas religiones a realizar un verdadero proceso de la cultura, en el curso del cual se ha acusado a los valores humanos más elevados. Lo cierto es que con la aparición (desde el siglo XVIII) de las concepciones del mundo, cada una de las cuales intenta interpretar el desarrollo histórico, la religión ha perdido el monopolio de señalar la «significación» última de la existencia.

Sin entrar en detalles, hemos de indicar que el problema de la teodicea preocupó mucho a Weber: además de los numerosos pasajes de varios libros en que suscitó la cuestión, le dedicó un capítulo especial de su sociología religiosa. En su opinión, la teodicea se ha convertido en una cuestión esencial de las religiones monoteístas; es la base de la mayoría de las escatologías mesiánicas, de las representaciones que conciernen a las recompensas y sanciones en el más allá, de las teorías dualistas que oponen el bien y el mal hasta el definitivo triunfo del bien en un tiempo indeterminado. y también en la creencia en la predestinación.

Los conceptos y su evolución

Weber aborda la sociología de la religión por el concepto de lo divino, que le parece más fundamental que el de Dios. Existen, en efecto, religiones mágicas o animistas que no conocen a Dios, sino solamente espíritus benévolos y maléficos, en general seres materiales y, sin embargo, invisibles, impersonales y, sin embargo, dotados de una especie de voluntad eficaz que se manifiesta en el curso de las cosas. Del mismo modo, importantes religiones de la salvación, tal como el budismo, ignoran la idea de Dios. En cuanto a los dioses, pueden carecer de nombre y no ser, según la expresión de Use-

ner, más que «dioses del instante»; es decir, el hombre cree en su intervención en el momento de un acontecimiento concreto, particular, y les olvida a continuación, a menos que no les reanime otro acontecimiento del mismo género. Cabe que los dioses tengan una significación universal o que sólo sean divinidades locales o especiales, propias de una ciudad. Una religión puede también ser politeísta o monoteísta. En el primer caso, el Panteón puede estar poblado de un número indeterminado de dioses, a veces subordinados a un ser superior que, por su parte, no es necesariamente el más eficaz e importante en la creencia de los hombres. Cabe que los dioses sean creadores o estén sometidos al orden cósmico. Según Weber, sólo hay dos religiones estrictamente monoteístas: el judaísmo y el Islam. Por falta de espacio, no entraremos en el análisis detallado de los diversos tipos de divinidades.

El elemento importante para una sociología es la actividad religiosa o el comportamiento del hombre frente a las fuerzas sobrenaturales. Debido a que éstas escapan a la comprobación de la vida corriente, el hombre se ha visto obligado a crear un simbolismo para entrar en contacto con ellas, para representarlas y comprender su acción. En efecto, si se admite que detrás de las cosas reales existen potencias ocultas que no se revelan directamente, hay que encontrar los medios susceptibles de darles una significación: son los símbolos. Y puesto que la divinidad no se manifiesta más que indirectamente, los símbolos se convierten en los únicos medios de entrar en contacto con ella, desde el momento en que lo real está ausente. Dicho con otras palabras, el símbolo es el medio de un lenguaje no hablado que permite comprender la voluntad de seres sobrenaturales que no se expresan. No debemos olvidar, por ejemplo, que el primer papel moneda sirvió de medio de pago simbólico a los muertos y no a los vivos. Se comprende igualmente por qué la analogía y sobre todo la parábola son expresiones fundamentales del lenguaje religioso.

Otro factor importante para el análisis de la conducta religiosa es la «competencia» que se atribuye a Dios o a los dioses, ya que se pueda comprobar, en este aspecto, especializaciones asombrosas. (Esto también es válido para los santos.) El ejemplo clásico es el del Panteón hindú. Brahma o «señor de la oración» fue en cierto modo monopolizado por los brahmanes, y gracias a los sacerdotes acabó por monopolizar la eficacia sobrenatural y convertirse si no en el dios único, por lo menos en el más elevado e importante. Según la especialización y la distribución de las competencias, el creyente se dirige a un determinado dios, al que confía poder influir más fácilmente. Lo importante es, pues, encontrar cada vez el medio carismático más apropiado y sobre todo más fuerte que Dios, ya que se trata de doblegar su voluntad en el sentido de los deseos del creyente. En este aspecto, el «oficio divino» (*Gottesdienst*) se hace con frecuencia una «obligación impuesta a Dios» (*Gotteszwang*). En la oración y el sacrificio sobreviven casi siempre elementos mágicos, sobre todo si se considera la práctica corriente. Para ciertas representaciones hay que acompañar la plegaria con obsequios, con el fin de complacer a Dios y en consecuencia influirle más útilmente. Al igual que el servidor de las fuerzas sobrenaturales (brujo o sacerdote). Dios parece tener interés en confirmar su poder, salvo que el sacerdote pueda cargar la responsabilidad del fracaso a Dios, aunque a la larga su prestigio disminuya con el de la divinidad. Se trata en este caso de representaciones antropomórficas de la actividad religiosa de otro tiempo; como fueron corrientes, son esenciales para una sociología religiosa.*

La especialización introdujo una diferenciación cualitativa entre los dioses, lo que tuvo diversas repercusiones en la conducta de la vida de los creyentes. Algu-

* Weber considera sobre todo las religiones irracionales de otro tiempo, aunque algunos de sus ejemplos indican que también toma en consideración prácticas que tal vez son de toda época.

nos dioses adquirieron así una calificación moral que se negaba a otros. Tomemos, por ejemplo, la invención del Derecho. Ni Varuna en la India, ni Maat en Egipto, ni Diké o Themis en Grecia o en Italia eran en su origen dioses predominantes en el Panteón. Si se convirtieron en dioses protectores del Derecho, no es porque se les atribuyeran especiales virtudes morales, sino porque eran los guardianes de una actividad determinada que cada vez adquirió mayor importancia durante los períodos de paz, caracterizados por una economía más racional, una reglamentación más equilibrada de las relaciones humanas. Se hicieron dioses preponderantes porque el hombre adquirió clara conciencia del significado de ciertas obligaciones que cobraron el valor de deberes éticos y jurídicos. Toda moral supone un orden y normas, y la aspiración cada vez mayor hacia ese orden concedió a estos dioses una importancia de la que carecían al principio. La necesidad de orden permite también comprender la noción de «tabú». Durante el breve análisis de este concepto, Weber olvida su significación religiosa que la hace equivalente de lo sagrado, para retener sólo sus aspectos morales e incluso utilitarios. En el tabú ve esencialmente un proceso de racionalización sobre el plano económico y social, debido a que lo prohibido tenía por objeto proteger el bosque y la caza o bien la salud o incluso la familia y las demás instituciones. En su opinión, el tabú es un fenómeno secundario desde el punto de vista religioso, ya que su finalidad es sobre todo económica, pedagógica y pragmática. De igual modo, Weber no hace más que evocar el totemismo para considerarlo como el símbolo de una fraternidad, aunque también para negarle, con toda razón, el valor de principio universal de explicación de toda religión y socialización que muchos sociólogos de su tiempo le conferían.

Con la racionalización de las creencias, la idea de la posibilidad de coartar a Dios se borró en beneficio de un adoración de la divinidad bajo la forma del culto. De ello se dedujo una acentuación del carácter ético de

la religión, ya que los actos contrarios a las normas pasaron por ser una violación de la voluntad divina. De ahí la noción de pecado que apenas tenía importancia en las religiones mágicas e irracionales (griegos y romanos no conocieron este concepto, como tampoco Confucio). La idea de pecado introdujo un cambio importante: el fracaso de la oración o del sacrificio ya no es imputable a la impotencia de Dios, sino a la mala conducta de los hombres que irrita a Dios y requiere castigo. Constantemente, los profetas de Israel descubrieron otras faltas cometidas por los judíos y explicaron la razón por la que el pueblo fue abandonado. La noción de una culpabilidad despertó la conciencia (en el sentido de *Gewissen*) y contribuyó a otro reparto del bien y del mal, de lo importante y de lo secundario, al mismo tiempo que abrió los ojos a los aspectos trágicos de la vida. Así se hicieron posibles una religión de convicción —y no sólo de espectáculo— y una religión de la salvación.

Con las religiones de convicción aparecieron también los discípulos, los compañeros y los apóstoles, unidos a la causa del profeta o del salvador, a diferencia de la socialización impersonal de las religiones más antiguas. Al mismo tiempo, la actividad religiosa adquirió un nuevo aspecto: se hizo misionera, es decir, su objetivo ya no fue sólo una socialización ocasional, sino duradera bajo la forma de la comunidad o posteriormente de la parroquia. El objetivo de estas últimas fue dar carácter cotidiano al anuncio o la nueva promesa, asegurar la perpetuación de la gracia, eventualmente por medios económicos. Debido a estas comunidades apareció, al lado de los propagadores carismáticos de la fe, una nueva socialización: la de los laicos, que originó la religiosidad comunitaria, de la que hizo una socialización duradera al dar lugar, bajo una u otra forma, a una actividad o a una participación activa. En otro tiempo, los contornos de estas comunidades eran bastante fluidos, tanto en Oriente como en el Islam o incluso en la Iglesia medieval, y sólo en fecha bastante reciente se constitu-

yeron en grupos delimitados territorialmente, al cargo de un sacerdote. Con el nacimiento y multiplicación de las sectas, estos grupos pasaron a ser socializaciones cerradas y eminentemente locales. En todo caso, la religiosidad comunitaria suscitó diversas relaciones entre el clero y los laicos, ya que el sacerdote se vio obligado a avenirse con los fieles, según que la comunidad tendiera más hacia el tradicionalismo o hacia el reformismo y a veces incluso hacia el profetismo. En general, la formación de comunidades religiosas tuvo como efecto la burocratización de la religión, que en parte se convirtió en un asunto administrativo con reglamentos y procedimientos jurídicos.

En cuanto logra imponerse una nueva religión, el clero tiene por misión hacer comprender mejor la nueva doctrina, afirmarla contra las profecías competitivas y definir la respectiva esfera de lo sagrado y de lo profano. Por regla general, este desarrollo se orienta en la elaboración de escritos canónicos y en la afirmación de dogmas. Debemos profundizar en la distinción citada anteriormente entre el saber sagrado (*heiliges Wissen*) y la fe (*Glaube*). El saber sagrado consiste en el conocimiento de los textos sagrados y de los escritos canónicos, así como en los dogmas; los primeros contienen la revelación y las tradiciones santas y los dogmas definen la interpretación del sentido de los escritos, tal como la conciben los sacerdotes o la jerarquía. Sucede también que el saber sagrado comporta un aspecto esotérico y otro exotérico. De ahí, en el primer caso, la necesidad de una educación carismática con su cortejo de noviciados, pruebas, dignidades y grados en la ordenación o lo sagrado. De esto se desprende generalmente una muy clara separación entre el clero y el laicado. En el caso contrario, la religión permanece esencialmente fundada en los textos sagrados que se convierten en la base de la educación tanto para los sacerdotes como para los laicos. Asistimos entonces a un aflojamiento del aspecto carismático, y puede incluso ocurrir que la pedagogía

basada en los textos sagrados caiga en una educación puramente literaria y erudita.

Además de la interpretación de los textos y la necesidad de combatir las doctrinas rivales, el clero tiene la tarea de impedir que los laicos caigan en la indiferencia. En nuestros días, esta preocupación adopta frecuentemente la forma de la predicación o de la obra de apostolado (*Seelsorge*). La predicación es una instrucción colectiva relativa a las cosas religiosas y éticas. Es específica de la profecía y de las religiones reveladas y, en lo demás, no es más que parodia. Adquiere tanta mayor importancia cuanto que los elementos mágicos pierden la suya, lo que se observa claramente en el protestantismo, donde la palabra domina. La acción pastoral es el cuidado individual de las almas y como tal es también un producto de las religiones reveladas. Consiste en consejos prácticos en caso de duda sobre los deberes, en consuelos y en auxilios espirituales. La predicación ejerce su mayor efecto durante los períodos de agitación profética y su eficacia disminuye cuando pasa a ser una manifestación de vida religiosa corriente. Por el contrario, el apostolado es el medio más eficaz del sacerdote en período ordinario y su alcance es tanto mayor cuanto la religión se hace más ética. Sin embargo, uno y otro elemento chocan, debido a la decadencia del elemento carismático, con el obstáculo del racionalismo de los laicos.

En cuanto a la fe, es también un saber, aunque de carácter muy particular y esencialmente propio de las religiones soteriológicas. En principio no tiene nada en común con una sumisión a normas prácticas, sino que más bien es aceptación de verdades reveladas y de dogmas, lo que significa que no pertenece al orden del saber demostrativo o puramente racional. Además, confiere al creyente un poder, en el sentido en que se dice que puede mover las montañas. Con el creciente intelectualismo, tiende a perder su fuerza para convertirse parcialmente en una fe teológica. En su esencia es, sin embargo, otra cosa que la simple comprensión o adhesión a la ver-

dad de dogmas teológicos, ya que posee un acento personal que la hace más que un saber: una confianza en las promesas de Dios en el sentido de la fe plena de Abrahán. El mismo acento encontramos en san Pablo, aunque su Epístola a los romanos, por ejemplo, no ha cesado de originar toda clase de interpretaciones. En cierta medida, la fe se caracteriza por la conocida frase *credo non quod, sed quia absurdum est*, ya que es incondicional abandono a la providencia y a la bondad divinas.

Los tipos religiosos

Weber intentó captar los tipos característicos de la actividad religiosa. En primer lugar el del brujo que sigue siendo una figura típica, incluso en la época contemporánea. Weber no lo estudió en sí mismo, sino en comparación con el sacerdote. Seguiremos su mismo camino. Hay diversas maneras de distinguir el sacerdote del brujo. Este actúa sobre los demonios por medios mágicos, mientras que el primero es por vocación el funcionario de un culto destinado a honrar a la divinidad. No obstante, este criterio es relativo, ya que en ciertas religiones el sacerdocio incluye prácticas mágicas. Cabría diferenciarlos también diciendo que el sacerdote es un funcionario de una empresa permanente, organizada regularmente, mientras que la actividad del brujo es discontinua, al ejercerse sobre individuos particulares en circunstancias singulares. O bien que el sacerdote es el funcionario de un grupo socializado, sean cuales sean sus estructuras, que lleva consigo miembros y una administración, mientras que el brujo ejerce una profesión libre. Estas distinciones son vagas y tienen numerosas transiciones en la realidad. En útimo lugar, cabe distinguirlos considerando al sacerdote como un ser calificado intelectualmente, al servicio de un saber específico y de una doctrina elaborada conceptualmente. Es cierto que existen brujos muy instruidos y sacerdotes que no

lo son en absoluto, pero este criterio parece más satisfactorio que los anteriores, aunque no englobe todas las categorías de sacerdotes.

Partiendo de este último punto de vista y reteniendo lo que hay de válido en los otros, cabe establecer una diferenciación suficiente para la sociología. En efecto, a diferencia del brujo cuyos conocimientos son empíricos, al mismo tiempo que se aplican a medios irracionales, la educación del sacerdote se basa en una disciplina racional, en un sistema racional de pensamientos religiosos y en una doctrina ética, igualmente sistematizada. Esta distinción repercute en los actos religiosos: el sacerdote es el servidor de un culto que agrupa a determinadas personas, que tiene sus normas y reúne regularmente en fechas concretas a los miembros en lugares determinados. No existe sacerdocio sin culto, aunque pueda haber cultos sin clero especial. No obstante, en los casos de culto sin sacerdotes o en las religiones sin culto, donde reina por ejemplo el brujo, falta por lo general una cosa: la racionalización de las representaciones metafísicas y la ética religiosa específica. Además, donde falta un clero organizado, tampoco existe racionalización de la vida religiosa.

La tercera figura es la del profeta. Weber la entiende como el portador absolutamente personal de un carisma que anuncia en virtud de su misión una doctrina religiosa o de orden divino. No existe diferencia fundamental en que anuncie de manera nueva una antigua o presunta revelación o una palabra completamente nueva: puede ser un fundador de una religión o un reformador. Conceptualmente, tampoco es esencial que su acción origine una nueva comunidad o que sus discípulos le sigan por él o sólo por su doctrina. Lo determinante es la vocación personal, que lo distingue del sacerdote. Este se halla al servicio de una tradición santa y aquél, por el contrario, es el hombre de una revelación personal y busca la autoridad en virtud de una ley nueva. Por otra parte, es raro que el profeta surja del círculo de los sacerdotes; por regla general es laico. Además,

el sacerdote ejerce un cargo, forma parte de una empresa socializada de la salvación, que legitima justamente su cargo, mientras que el profeta actúa de modo puramente carismático, como el brujo, en virtud de un don personal. Se diferencia de este último en que anuncia una revelación cuyo contenido no consiste en procedimientos mágicos, sino en una doctrina o un deber. Cierto es que el brujo puede utilizar el oráculo o la adivinación, y que el profeta puede recurrir a uno u otro procedimiento mágico para imponer su autoridad, pero queda una cosa absolutamente fundamental: el profeta propaga su idea por sí misma y nunca por un desagravio. Su actividad es completamente gratuita.

Según los casos, el profeta puede adoptar la figura de un legislador o sólo la de un maestro doctrinal (*Lehrer*). En el primer caso, su acción se orienta a ejercer una influencia sobre las relaciones sociales para la creación de un nuevo Derecho. Puede incluso suceder que usurpe la autoridad política, a imagen de un tirano, para crear un nuevo régimen, como hizo Mahoma. En el segundo caso, está sobre todo al servicio de una nueva conducta de la vida o de una ética, pero no a la manera de los fundadores de una escuela filosófica nueva, ya que es el anunciador de una verdad de la salvación en virtud de una revelación. Bajo este punto de vista, los reformadores hindúes como Cankara o Ramanjua, o los europeos como Lutero, Calvino, Zwinglio y Wesley no son verdaderamente profetas, ya que no hablaban en nombre de una nueva revelación ni en virtud de una misión especial de Dios, a diferencia de los profetas judíos o del fundador de la Iglesia de los mormones. Cabe también establecer una distinción entre la profecía ética (Buda) y la profecía ejemplar (Zoroastro), según el profeta invite solamente a vivir una nueva vida o se presente como una personalidad ejemplar. Por último, la profecía puede degenerar en la típica figura del mistagogo.

Por otra parte, la actividad religiosa puede dar lugar a típicas manifestaciones de virtuosos: el ascetismo y el misticismo. El primero consiste en la actividad ético-

religiosa acompañada de la conciencia de que Dios dirige esta actividad, en el sentido de que el ser humano se considera instrumento de la voluntad divina. Weber reconocía que este término puede tener otras significaciones, pero en sus obras se limita al citado. El ascetismo puede adoptar dos formas. Por una parte, huye del mundo, rompe con la familia y la sociedad, renuncia a toda posesión personal, a todo interés político, artístico y erótico, para ponerse sólo al servicio de Dios. Weber lo llama ascetismo que niega al mundo (*weltablehnende*), a ejemplo del monje católico. Por otra parte, se halla el ascetismo que se practica en el seno del mundo (*innerweltliche*); a la manera del puritano, considera también a la criatura como instrumento de Dios, pero para glorificarla por la actividad profesional, por la vida familiar ejemplar, por el rigor de la conducta en todos los terrenos de la vida, realizando todas las tareas como deberes queridos por Dios. Debido a que sigue rigurosamente los preceptos de la religión, el éxito en las empresas e iniciativas profesionales, por ejemplo, se convierten en signos del agrado divino e incluso de la elección.

El misticismo se considera menos como un instrumento que como un recipiente (*Gefäss*) de Dios. Ya no se trata de dedicarse a una actividad del mundo de acuerdo con la voluntad de Dios, sino de llegar a un estado próximo a lo divino. Por lo tanto, hay que renunciar al mundo, dar la espalda a las solicitaciones de la vida cotidiana. Sólo a condición de silenciar todos los intereses de la criatura, Dios podrá hablar al alma. Por regla general, se trata mucho más de un renunciamiento al mundo que de una huida de él. El objetivo es encontrar el reposo de Dios. Todo esto va acompañado de un ascetismo, aunque de carácter particular, ya que es necesario abstenerse de toda actividad y, finalmente del pensamiento, para crearse un vacío con respecto a todo lo relacionado con el mundo y llegar así a la unión mística que proporciona un saber nuevo y distinto. Esta experiencia es tanto más incomunicable cuanto más profun-

da es, y, sin embargo, pretende ser un saber, que no consiste en el descubrimiento de conocimientos positivos nuevos, sino en la captación del sentido unívoco del mundo y, como tal, incluso pretende ser, según los místicos, un saber «práctico». En su grado límite, la pura contemplación mística parece huir del mundo, cuando en realidad lo hace para dominarlo mejor. No obstante, no cabe concebirla como un abandono a la ensoñación, ya que exige una extraordinaria concentración sobre otras verdades que las solamente controlables.

Además de que uno se considera como un instrumento y el otro como un receptáculo de Dios, Weber analiza otras diferencias entre ascetismo y misticismo. Para el asceta (visto esencialmente con los rasgos del puritano), la contemplación mística es como un gozo personal, indolente y estéril desde el punto de vista religioso y, por consiguiente, condenable, ya que ve en ella la voluntad de una criatura idólatra: en lugar de trabajar para la gloria de Dios y cumplir su voluntad, se preocupa únicamente de sus éxtasis. Para el místico, por el contrario, el asceta que vive en el seno del mundo se condena a inútiles tensiones y conflictos y tal vez a compromisos que lo alejan de Dios. Mientras que el místico nunca está seguro de su salvación, el asceta la da por segura si triunfa en su actividad profesional. Cabe afirmar, pues, que el asceta se limita relativamente al sentido del mundo que, por el contrario, preocupa al místico, aunque no sea posible comprenderlo con los medios racionales, ya que se sitúa más allá de la realidad sensible. En efecto, ni el asceta ni el místico aceptan verdaderamente el mundo; para el primero, sólo es el lugar donde logra un éxito cuya gloria no le pertenece y, para el otro, el éxito en el mundo carece de significado para la salvación e incluso puede ser una tentación que le aleje de la futura bienaventuranza. Por último, las exigencias éticas que animan al asceta pueden llevarle al profetismo y al derrumbamiento revolucionario de las condiciones de vida, mientras que el místico que se compromete en este ca-

mino se convierte, por lo general, en un mistagogo o bien se sume en el revolucionarismo milenarista.

Al igual que lamentamos que, en el análisis de los conceptos religiosos, Weber no profundizara en una relación tan importante como la de lo sagrado y profano, deploramos también que en su tipología sólo hiciera ciertas alusiones, con algunas indicaciones esparcidas en otras obras, a la figura típica del reformador religioso. En cierto sentido se comprende que no se interesara mucho en la actividad de san Benito, de un Bernardo de Clairvaux o de un san Ignacio de Loyola, pero es menos comprensible que no caracterizara conceptual y sistemáticamente a figuras como la de Lutero, Calvino o Wesley, cuya actividad conocía muy bien. Cierto es que su sociología religiosa quedó inacabada y, por esto, quizá también su tipología.

Actitudes de las diversas capas sociales ante el fenómeno religioso

En el curso de sus análisis, Weber vuelve sin cesar al problema de los laicos, al que incluso le dedica un largo capítulo en el que se pregunta sobre la actitud de las diversas capas sociales frente al problema religioso. Debido a que el campesino está en contacto inmediato y constante con la naturaleza, parece más sensible a las formas sobrenaturales de orden mágico. No obstante, la idea según la cual se trata del tipo de individuo piadoso y agradable a Dios es de origen muy reciente; sólo tuvo este privilegio en alguna antigua religión de carácter patriarcal o en Zoroastro. Para el cristianismo primitivo, el pagano es sencillamente el hombre del campo, el *paganus*. La religión fue en general un asunto esencialmente ciudadano.

La casta militar es en principio hostil a la religión, y le son ajenos los conceptos como pecado, salvación o humildad. Con las religiones que proclamaban las guerras de la fe hubo una verdadera aproximación entre los mili-

tares y la religión, sobre todo cuando el creyente de otra religión o el incrédulo pasaron a ser enemigos políticos. Esta transformación se debe principalmente al Islam. Verdad es que la guerra santa no fue por completo desconocida por los griegos, aunque sólo se impuso enteramente con las religiones de salvación. De igual modo, la casta burocrática es en general indiferente al fenómeno religioso. Su racionalismo le invita a mantener esta postura. La religión sólo adquiere importancia para ella como elemento de orden social y de reglamentación jurídica. Esto sigue siendo cierto a pesar del pietismo de los funcionarios alemanes, o más bien prusianos, del siglo pasado.

La actitud de los comerciantes entraña más contrastes. Su actividad es, por su propia naturaleza, bastante extraña a preocupaciones que no se refieran a la vida de aquí abajo. Cuanto más poderoso se hace un patriciado comercial o industrial, más tiende a desinteresarse de los problemas planteados por el más allá. Ahora bien, en el curso de la historia comprobamos el fenómeno inverso. Por lo general, los burgueses fueron en otro tiempo las personas más piadosas. Esta situación se acentuó con la aparición del capitalismo y el desarrollo de la religión en un sentido más ético. Su manifestación más típica es la correlación entre el espíritu de secta y el impulso comercial e industrial de los últimos siglos, no sólo debido a los calvinistas o puritanos, sino también a los baptistas, menonitas, metodistas, cuáqueros, pietistas, etc. Hay, pues, una especie de afinidad, como veremos más adelante, entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. De igual manera, la pequeña burguesía y el artesanado se han encaminado por lo general hacia las cuestiones religiosas, quizá no siempre de modo ortodoxo, ya que de estas capas sociales surgieron las tendencias religiosas y las más diveras corrientes.

Las capas inferiores de los esclavos o de los obreros nunca han tenido hasta el momento una religiosidad específica, tal vez porque sus condiciones de vida obsta-

culizaban la constitución de comunidades. Se ha concedido gran importancia a los esclavos en el primitivo cristianismo. Basándonos en la realidad y en los documentos, parece que dicho fenómeno fue desorbitado por las necesidades de la causa. El proletariado moderno se caracteriza por una indiferencia casi total al fenómeno religioso, cuando no lo niega rotundamente. Eso se debe a que, con frecuencia, la religión ha servido para legitimar la situación de las capas sociales superiores. Las clases inferiores, que podían haber visto en las religiones de la salvación una posibilidad de liberarse, sólo han encontrado un pretexto más de resentimiento.

Queda la última capa, la de los intelectuales. No hay duda de que el destino de las religiones se ha visto muy influido por los diversos desarrollos de la intelectualidad a lo largo de los siglos. Debido a que la capa intelectual estaba formada en gran parte por sacerdotes y monjes que se ocupaban no sólo de la teología y moral, sino también de metafísica y ciencia, existían estrechas relaciones entre inteligencia y religiosidad. Resulta comprensible que al cobrar mayor independencia y al acrecentarse la secularización de esta capa social, las relaciones tomaran las direcciones más diversas: tolerancia de todas las creencias, a ejemplo del humanismo, o indiferencia e incluso agresividad, por ejemplo en el siglo de las luces. Dos nuevos fenómenos complicaron las cosas: por una parte, la aparición de una clase de intelectuales proletaroides y, por otra, la preocupación de muchos sabios y literatos de dar con toda libertad, basándose en su propia reflexión, un sentido al mundo. Debemos, sin embargo, señalar que, aunque volviendo la espalda a la religión e incluso manifestando sentimientos a veces violentamente antirreligiosos, los intelectuales continúan obsesionados indirectamente por estos problemas, en particular por las cuestiones escatológicas, frecuentemente bajo una forma revolucionaria.

Protestantismo y capitalismo

La obra más conocida de la sociología religiosa de Weber es *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.** Dejaremos de lado las innumerables controversias, polémicas, discusiones y negaciones que este libro ha suscitado desde hace medio siglo, menos por su método que por ciertas explicaciones y conclusiones, y expondremos lo más claramente posible el tema de este texto y las intenciones de su autor. No obstante, puede ser útil advertir al lector contra las interpretaciones simplificadoras que mantienen que Weber vio en el protestantismo *la* causa del capitalismo. En cierta medida, este libro es una réplica al dogmatismo escolástico del marxismo, que ha reducido metafísicamente todos los acontecimientos de la civilización a *una sola* causa: el substrato económico que constituye en último análisis la explicación última. Semejante prejuicio es incompatible con la investigación científica que no puede imponer por adelantado el resultado al que debe llegar el análisis.

Hubo embriones de capitalismo en la sociedad babilónica, romana, china e hindú, pero en ninguna parte estos elementos dieron origen a la racionalización que caracteriza el desarrollo del capitalismo moderno. Dicho fenómeno es propio de la sociedad occidental. La cuestión estriba en saber por qué estos embriones evolucionaron hacia el capitalismo moderno únicamente en Occidente. Una explicación puramente inmanente a lo económico, en el sentido en que cabe comprender por sí mismo el desarrollo económico, no puede aclararnos esta particularidad. Es necesario tener en cuenta el *ethos* particular de los primeros empresarios capitalistas europeos, y comprender que este comportamiento no se daba en otras civilizaciones. Para evitar cualquier malentendido, Weber precisa que no es preciso dar a la relación causal entre protestantismo y capitalismo el senti-

* Traducción francesa de J. Chavy, col. «Recherches en sciences humaines», París, Plon, 1964.

do de una relación mecánica. El *ethos* protestante fue una de las fuentes de la racionalización de la vida que contribuyó a formar lo que se llama el «espíritu capitalista». No fue la causa única o incluso suficiente del propio capitalismo.* Dicho de otra forma, el protestantismo fue un elemento que, si se le suprimiera mentalmente en el sentido de las categorías de la posibilidad objetiva y de la causalidad adecuada, no hubiera impedido el impulso del capitalismo, aunque nos obligaría a concebir su evolución de otro modo.**

¿Cuál es, pues, el fondo de las ideas que contribuyeron a formar el espíritu del capitalismo? Weber lo encuentra en ciertas capas protestantes calvinistas (fundamentalmente de los Países Bajos), pietistas, metodistas, baptistas, cuya conducta ante la vida se caracteriza por un ascetismo que cabe designar «con el nombre ambiguo de puritanismo». Aunque la dogmática teológica de estas diversas Iglesias fuera diferente, sus máximas éticas eran casi semejantes. Lo que interesa a Weber no son las enseñanzas teóricas y oficiales de los manuales de teología moral —que pueden tener importancia para otro objetivo de la investigación—, sino las motivaciones psicológicas que tienen por origen las creencias y las prácticas religiosas. Estas motivaciones las elabora Weber bajo la forma de un ideal-tipo lo más coherente posible, sin pretender reflejar la realidad histórica. Con esta utopía racional quiere comprender cómo han actuado estas mo-

* «El problema mayor de la expansión del capitalismo moderno no es el del origen del capital, sino el relativo al desarrollo del espíritu capitalista», dice Weber en este libro, en la pág. 72 de la traducción francesa.

** R. Aron comenta claramente la posición de Weber al escribir en *La sociología alemana contemporánea*, pág. 137: «El protestantismo no es *la* causa, sino *una* de las causas del capitalismo, o más bien *una* de las causas de *ciertos aspectos* del capitalismo... Una investigación de causalidad no toma como punto de arranque el conjunto de un fenómeno histórico como el capitalismo, sino sólo ciertas partes de éste. En este caso, Weber elige los caracteres del capitalismo que le parecen específicos del capitalismo occidental... Está claro que según el concepto del capitalismo que se elija, las causas serán otras.»

tivaciones en la realidad para formar el espíritu capitalista. Por consiguiente, cuando habla del calvinismo, piensa únicamente en la ética propia de ciertos ambientes calvinistas de finales del siglo XVIII y no en la propia doctrina de Calvino, que vivió unos 150 años antes. De nada sirve, pues, oponerle los textos de Calvino, ya que eso sería referirse a un tema distinto al tratado por Weber.*

El ideal-tipo del *ethos* particular de estos ambientes cabe resumirlo de la manera siguiente: en su base se halla una interpretación de la predestinación, es decir, una convicción religiosa. Debido a que los juicios de Dios son tan impenetrables como irrevocables, hasta el punto de que es tan imposible perder la gracia cuando Él la ha concedido como obtenerla si la ha negado, el protestante en cuestión se confina en su vida interior, ya que ha de comprender la palabra de Dios y la señal de su elección en su propio espíritu y no por intermedio de otro ser humano. Esto explica la negación de lo sagrado y sobre todo de los sacramentos que podrían ayudarle a encontrar o recuperar la gracia. Dicha convicción lleva a la eliminación de toda magia, a un desencanto del mundo gracias a la constante racionalización. Pero, ¿cómo saber que se pertenece a la categoría de los elegidos? ¿Cuál es su señal? Puesto que la verdadera fe se reconoce en el tipo de conducta que permite al cristiano incrementar la gloria de Dios, cree encontrarla en una vida personal rigurosamente sometida a los mandamientos divinos y en la eficacia social que corresponde a la voluntad de Dios. Esta eficacia social entraña el éxito en la actividad profesional. Así, el trabajo más eficaz es una manifestación de la gloria de Dios y una señal de la elección fundada en la vida llevada de modo ascético. Psicológicamente, esta manifestación de la confianza de Dios por los éxitos que concede a los hombres es un medio de reaccionar contra la angustia de la salvación. Con otras palabras, el éxito en el trabajo consolida la voca-

* Para todas estas cuestiones, véase la *Ethique protestante*, págs. 72-83 y 109-113.

ción personal y permite interpretarlo como una justificación de la elección, ya que sólo el elegido posee verdaderamente la *fides efficax*. No cabe, por tanto, comprar la salvación con buenas obras o con sacramentos si no se adquiere su certeza con la eficacia de la fe que atestigua el éxito de sus laboriosas empresas. El éxito social sólo puede en estas condiciones reforzar el rigor de la conducta personal y hacer del ascetismo el método que asegura el estatuto de la gracia. La fe no se pone a prueba renunciando al mundo a la manera del contemplativo, sino ejerciendo un oficio en el siglo.

La conducta ascética contribuyó a poner en forma racional toda la existencia, relacionada con la voluntad de Dios. El constante control de sí mismo por una voluntad metódica tuvo por efecto racionalizar el comportamiento individual hasta en la gestión de los negocios. Así, el puritano se hizo particularmente apto para organizar las empresas y, al mismo tiempo, para racionalizar la economía. Como el éxito profesional se reflejaba por lo general en un aumento de la riqueza, que es contraria al rigor de la vida sometida a los mandamientos de Dios, ¿no se contradecía el protestante de este tipo? De ninguna manera. Lo condenable no es la adquisición de riqueza, sino el descanso en la posesión y disfrute de los bienes con sus consecuencias como el ocio, las tentaciones de la carne, etc. Por lo tanto, no hay que malgastar el tiempo, puesto que el trabajo incrementa la gloria de Dios y, por otra parte, de lo adquirido sólo hay que deducir lo absolutamente necesario para la subsistencia, para llevar una vida sobria y respetuosa con la ley divina. Así, la mayor productividad en el trabajo y el rechazo del lujo originaron un estilo de vida que influyó directamente el espíritu del capitalismo al crear un clima propicio para su desarrollo. Aunque los actuales capitalistas hayan roto con esta moral, no deja de ser cierto que en su origen el ascetismo protestante, actuando en el seno del mundo, se opuso al disfrute de las riquezas y, por otra parte, se desembarazó de la moral que prohibía tradicionalmente la adquisición y el beneficio.

Para que el beneficio conservara en el trabajo su carácter de manifestación de la gloria de Dios, era preciso emplearlo en fines necesarios y útiles, es decir, hacerlo volver al trabajo bajo forma de inversión. De esta manera, el puritano acumuló capital incesantemente. Nos hallamos, pues, en presencia no de la causa del capitalismo, sino de uno de los elementos fundamentales del *espíritu* del moderno capitalismo, fundado en una conducta y organización racionales de los negocios.

El *ethos* del puritano no es más que uno de los factores que permiten comprender el impulso del capitalismo a causa del clima que introdujo en el mundo del trabajo. Para mostrar bien su intención al escribir este libro, Weber añade como conclusión:

«¿Es necesario señalar que nuestro empeño no es substituir una interpretación causal exclusivamente "materialista" por otra interpretación espiritualista de la civilización y de la historia que no sería menos unilateral? *Ambas* pertenecen al dominio de lo *posible;* de lo que se desprende que, en la medida en que no se limitan al papel de trabajo preparatorio, sino que pretenden aportar conclusiones, tanto una como otra sirven mal a la verdad histórica.» *

Para comprender bien el significado de esta obra de Weber, debemos tener presente la teoría de la unilateralidad que desarrolló al exponer la noción de ideal-tipo. El sociólogo puede colocarse en un punto de vista unilateral, ya sea de carácter materialista, espiritualista u otro cualquiera. A veces, este procedimiento no sólo es útil, sino necesario. Sin embargo, este método sólo es científicamente válido a condición de tomar conciencia de la relatividad del procedimiento y de su validez puramente metodológica en la esfera de la investigación. No es, pues, más que una aproximación de la verdad y no la descripción íntegra del curso real de las cosas. Además, Weber intenta precisar otro punto a la luz de este análisis: de

* *Ibid.*, págs. 248-249.

la misma manera que el dogmatismo que subordina la religión o la política a la economía e inversamente no ocupa su lugar en una disciplina empírica, la sociología religiosa no puede limitarse a una estricta explicación del fenómeno religioso por sí mismo. Su tarea consiste en captar cómo la conducta religiosa orienta o condiciona en parte las demás actividades humanas y respectivamente queda condicionada por ellas. Lo mismo ocurre con la sociología económica, política, jurídica y de otras clases. En efecto, en la vida concreta el comportamiento ético, por ejemplo, no es nunca una actividad cerrada al lado de la conducta política o económica. Por el contrario, un mismo comportamiento manifiesta correlaciones, reciprocidades o conflictos con todas las especies de actividad. El análisis de las relaciones entre el puritanismo y el capitalismo no es más que una ilustración sugestiva de este estado de cosas fundamental, ya que muestra cómo una actitud cuyas fuentes son religiosas determina un comportamiento moral que, a su vez, encuentra su campo de aplicación en los asuntos profanos.

La ética económica de las religiones mundiales

Max Weber vuelve al mismo tema en su monumental obra dedicada a la moral económica de las religiones mundiales. Entiende por religiones mundiales las que han logrado agrupar alrededor de una idea religiosa o de una moral religiosa una masa de fieles: el confucianismo, el budismo, el cristianismo, el islamismo, el hinduismo. Agrega el judaísmo debido a su irradiación, aunque el pueblo judío haya constituido siempre una minoría, con frecuencia un pueblo de parias. También este trabajo sobre las religiones quedó inacabado, ya que Weber no pudo redactar la parte del Islam, dejando sobre este tema innumerables notas, aunque sin forma alguna. Es evidente que no podemos detallar esta inmensa obra, sino trazar sus grandes líneas. En primer lugar,

interesa precisar la intención de Weber. No trata de exponer la teología moral de estas religiones, sino comprender los encadenamientos psicológicos y pragmáticos que han desempeñado el papel de motivaciones prácticas en la actividad en general y en la economía en particular. En su introducción precisa que una moral económica no es una simple función de las formas de organización económica y que ninguna moral económica ha estado únicamente condicionada por la religión. Eso quiere decir que entre los factores que determinaron tal moral, el condicionamiento de la vida por la religión es un elemento entre numerosos otros. No cabe, por lo tanto, explicar la economía solamente por la moral o la religión, ni la religión únicamente por la economía o la moral, sino comprender la interacción de los diversos elementos de la conducta humana, sin reducir todos los factores a uno solo de ellos, que se considera metafísicamente como determinante en último análisis.

De lo anterior se desprende que la investigación sociológica no se limita al estudio de un solo fenómeno religioso. Cuando Weber analiza la religiosidad china, examina extensamente y en detalle las condiciones materiales de la existencia, tanto las instituciones financieras como el fenómeno urbano y la situación de los campesinos o de los comerciantes. Estudia de cerca el carácter de la administración feudal, la estructura del Estado, así como las relaciones entre el Gobierno central y los Gobiernos locales, la constitución del ejército y la naturaleza del funcionarismo. Pasa revista a las diferentes reformas. Relaciona la estructura social que estudia con las representaciones religiosas, de carácter mágico, carismático o racional, sobre todo en razón de la importancia que tuvieron en China los literatos. Insiste en el carácter ritual y técnico del humanismo de estos sabios, en su orientación pacifista y su tradicionalismo. La burocracia china ha durado porque estaba jerarquizada, y también porque dicha jerarquía tenía un aspecto hierocrático. Este último elemento era tanto más necesario cuanto que su universo convencional estaba desprovisto

de una doctrina del Derecho natural, de una lógica coherente y de un pensamiento científico positivo. Al examinar la influencia de estas estructuras sobre la vida cotidiana del chino, Weber subraya los conflictos que desgarraron esta aparente armonía o «estupor». Por una parte, fue la heterodoxia del taoísmo, de las sectas de carácter más o menos místico y, por la otra, las influencias exteriores, sobre todo la del budismo.

En el mismo orden de la estricta sociología, Weber estudia la religiosidad en la India. Examina con detalle el hinduísmo, su doctrina y sus ritos, la situación de los brahmanes, la organización y disciplina de las castas. Y como esta obra pretende también ser una sociología comparada de las religiones, relaciona la capa social de los brahmanes con la de los intelectuales chinos y griegos. En este punto le interesa también la heterodoxia, con el fin de comprender mejor la conducta moral de los individuos, así como sus aspiraciones y deseos. Profundiza en el fenómeno del djanaismo, del budismo o en la importancia de sectas como el mahayanismo, el lamaismo, vichnuismo o en la mistagogia del *guru*. A propósito del judaísmo antiguo, Weber procede de manera análoga. Tras un análisis de las condiciones geográficas y climatológicas, estudia las ciudades, la situación de los campesinos, las instituciones jurídicas, el culto, los sacrificios, el problema de los levitas. Analiza detalladamente la situación anterior al exilio y la del exilio. Después de éste hubo profundas transformaciones internas debido a la aparición de sectas, entre ellas las de los fariseos y esenios, y sobre todo la creciente influencia de los rabinos, en el marco de la diáspora. La característica del judaismo fue su hostilidad a la magia, que preparó el movimiento racionalista de los siglos que iban a llegar. No hay duda que Weber hubiera estudiado el Islam con la misma atención si hubiera podido redactar la obra proyectada.

A pesar de todo, lo que nos interesa en primer lugar son las cuestiones que Weber se plantea con respecto a todos estos análisis sociológicos. En efecto, existen

otras obras, muchas de ellas notables, sobre estas religiones, así como sobre la sociología comparada de las religiones, pero raras son las que han planteado con penetración la cuestión global de la significación cultural de estas manifestaciones históricas, en el sentido de lo que Weber llama el *ethos* que orienta la conducta de la vida.

Parece que inicialmente el objetivo de Weber era doble. Por una parte, profundizar a la luz de religiones distintas al protestantismo la influencia material sobre las convicciones y las ideas religiosas e, inversamente, la acción de éstas sobre la conducta moral, es decir, indirectamente sobre la orientación económica. (Sería demasiado largo entrar aquí en el detalle del análisis weberiano.) Por otra parte, confirmar indirectamente la singularidad de la civilización occidental que ha producido una economía racionalizada, un Derecho racional, un arte racional, etc. Verdad es que la racionalización no estuvo ausente en otras civilizaciones, pero fue impotente para forjar los instrumentos técnicos y procurarse los medios espirituales de un mayor desarrollo. Existe gran racionalidad en el ascetismo búdico e incluso en el tradicionalismo, a ejemplo del confucianismo que fue una doctrina extremadamente racional, si se la considera desde el punto de vista utilitarista. Sin embargo, a pesar de ciertas analogías con el racionalismo occidental, estas diversas doctrinas frenaron el desarrollo económico. Dicho lo anterior, no debemos caer en la trampa de la evaluación. Cuando Weber subraya la particularidad del racionalismo occidental, no intenta establecer su absoluta superioridad. En efecto, el concepto de racionalidad sólo es sencillo en apariencia. A decir verdad, nada es irracional por sí mismo, sino únicamente en relación con un determinado punto de vista racional. Para el hedonismo, el ascetismo es irracional e inversamente. Más exactamente, hemos de considerar la racionalidad como un «concepto histórico», que es necesario precisar cada vez que lo oponemos a una irracionalidad determinada o bien a otro tipo de racionalidad, ya que la conducta

ante la vida puede racionalizarse de acuerdo con los más diversos puntos de vista últimos y según direcciones también muy diferentes.

A medida que avanzaba en el análisis sociológico, Weber se vio llevado a aclarar otros fenómenos, algunos de los cuales anuncian las preocupaciones de la filosofía contemporánea. Al plantearse la teodicea del dolor, explica cómo este problema originó el sentimiento de culpabilidad, debido a que el hombre feliz muy raramente se contenta con la posesión de la felicidad, ya que cada vez se siente más la necesidad de justificar, de legitimar su derecho a la felicidad. Esta justificación la encuentra por regla general en las representaciones de la capa social a la que pertenece, en el bien entendido que la legitimación no sólo invoca motivos religiosos, sino también éticos y sobre todo jurídicos. De lo que se desprende que las capas dominantes tienden a monopolizar no solamente la utilidad social, sino también los bienes espirituales y, para consolidar su poder, imponen a los demás un cierto tipo de conducta moral y más generalmente un comportamiento en la vida.

Por consiguiente, el fenómeno universal de la lucha encuentra también su lugar en el área religiosa, por muy puras que hayan sido las intenciones de la doctrina o de la convicción religiosa. De esta forma, para mantener su preponderancia, los literatos confucianistas combatieron a los brujos, los místicos del taoísmo y los monjes budistas; los brahmanes se opusieron a las pretensiones del janaismo, del budismo y de otras sectas, y los profetas judíos atacaron a los *nabis*, a los oráculos y a ciertos grupos de levitas; todas estas diversas sectas y grupos religiosos defendían, además de una convicción religiosa diferente, otros intereses materiales y espirituales. Esta lucha por el monopolio de la legitimidad aún es más característica en las religiones de la salvación, ya que se trata de precisar «de qué» (*wovon*) y «en vista de qué» (*wozu*) son rescatados o pueden serlo los fieles. Todos estos conflictos latentes o abiertos indican que la convicción religiosa está al servicio de seres que actúan, luchan,

se resignan o aspiran constantemente a otra cosa. Y debido precisamente a esta lucha el mundo adquiere un sentido desde el punto de vista religioso, para consolidar el cual trabajan los intelectuales de las diversas capas sociales al intentar racionalizar la conducta ante la vida. Weber encuentra así en las religiones lo trágico de la paradoja de las consecuencias, que acentúan sus concepciones políticas y su visión de la historia: el resultado al que llegan los seres religiosos está frecuentemente en contradicción con la intención primitiva. Toda elección «cuesta» algo, sacrifica a valores estimables otros que lo son del mismo grado. El culto de la tradición del confucianismo frenó el desarrollo económico; el protestante produce una riqueza cada vez mayor que en el fondo condena. Esta paradoja de las consecuencias es inmanente a toda lucha, cualquiera que sea el terreno donde se ejerza. Por último, el desarrollo de la lucha desplaza el sentido de los valores que pretende defender. Debido a que exige una previa adhesión, su desarrollo lleva a veces a los hombres a adoptar un comportamiento contradictorio con su convicción o diferente de la intención primera. En efecto, raramente llevan hasta sus consecuencias lógicas las exigencias de las que se hacen campeones, e intentan hallar compromisos, en principio para salvaguardar la validez de su convicción, aunque en la práctica los comprometen con frecuencia de modo inconsciente.

Finalmente, Weber descubre en la propia actividad religiosa una tensión muy profunda. Puesto que se orienta hacia bienes que no son reales en el sentido empírico y que los poderes que reclama no son naturales ni habituales, opone lo ordinario y lo extraordinario y realiza una escisión entre la vida cotidiana y las manifestaciones excepcionales de la vida religiosa. Esta tensión se agrava debido a que no todos los individuos son igualmente aptos para ponerse en las condiciones óptimas que exige la salvación, de manera que frecuentemente existe un ancho foso entre la práctica religiosa de los simples fieles y la de los virtuosos (ascetas, místicos y

otras personas dotadas del carisma religioso). De lo que resulta, como ya hemos visto, una diferencia en la cualificación religiosa de los hombres, de modo que cada vez se alarga más la distancia entre la vida ordinaria y las exigencias religiosas. Ahora bien, la actividad económica pertenece precisamente al campo de lo cotidiano, y así comprendemos mejor la razón por la que los virtuosos desprecian la economía hasta el punto de ver a veces en ella la fuente del pecado y de la caída.

¿Cuál puede ser en estas condiciones la acción verdadera del fenómeno religioso en el mundo ordinario? ¿No dan a veces los virtuosos la impresión (tal vez falsa) de estar más preocupados por sí mismos que por los demás? Cierto es que el carisma es tan originario como la vida religiosa, a la que sin duda acompañará siempre. No obstante, la separación que establece entre la vida corriente y la más elevada experiencia religiosa explica, por lo menos en parte, la indiferencia religiosa de numerosos individuos, a menos que la religión se transforme en una racionalización moral del comportamiento. Eso sólo es posible con la doble condición de no ver en la contemplación el bien más elevado de la salvación y no hacer perder a los medios de la gracia su carácter mágico y sacramental. Esa fue la obra del ascetismo de ciertos ambientes protestantes. Hemos de observar que este ascetismo es secular, no huye del mundo como hace el místico, sino que renuncia a ciertos de sus aspectos, pero permaneciendo presente en él. El ascetismo secular acepta la vida cotidiana y excluye sólo el lujo, que es inmediatamente contrario a los mandamientos divinos. La gloria de Dios se convierte en el pretexto de una racionalización que, como toda elección, sacrifica ciertos valores humanos a otros.

Sean cual sean sus posibles soluciones, la vida religiosa se mueve entre lo ordinario y lo extraordinario, con la posibilidad de que intervengan toda clase de transiciones y combinaciones. Los hombres no son sólo seres lógicos o incluso psicológicos, sino sobre todo históricos. Una conducta racional que acepta todas las consecuen-

cias de sus presuposiciones es más excepción que regla. Lo anterior es también válido para las religiones de la salvación que privilegían los aspectos carismáticos de los virtuosos. Por esta razón, una sociología religiosa no puede expresar exactamente la realidad empírica; se ve obligada por la fuerza de las cosas a caracterizar de manera típica ciertas manifestaciones, según el punto de vista unilateral que imponga la naturaleza de la investigación emprendida. La historia es siempre más rica que todas las sistematizaciones, de modo que el punto de vista elegido aquí, el de la ética económica de las religiones mundiales, no es más que una manera de abordar sociológicamente el fenómeno religioso.

VII. La sociología política

La política y el Estado

Lo que se trata aquí es la sociología política de Weber y no su postura personal y práctica sobre la política alemana y eventualmente mundial. Quienes deseen hacerse una idea de las concepciones políticas de nuestro autor pueden consultar sus *Gesammelte politische Schriften* o bien la obra de W. Mommsen, *Marx Weber und die deutsche Politik.** Nuestro estudio se limita exclusivamente a la sociología política, tal como está expuesta en particular en *Economía y sociedad*. Cabe calificarla de un trazo: se trata de una sociología de la dominación (*Herrschaftssoziologie*).

La política es una actividad general del ser humano, es decir, que llena nuestra historia. En el transcurso del tiempo ha adoptado diversas caras, se ha fundado en distintos principios y ha originado las más variadas instituciones. Bajo este aspecto interesa al sociólogo. Entendida así, está claro que no cabe confundirla con el Estado, que no es más que una de sus manifestaciones históricas y precisamente la que corresponde al movimiento de racionalización de la civilización moderna. Ha habido otras unidades políticas distintas a las puramente estatales, desde la ciudad hasta los imperios. La política es, pues, anterior al Estado, aunque en nuestros días la actividad política tienda a reducirse a la actividad estatal o a tomar como modelo sus aspectos particulares. Según Weber, el Estado se define como la estructura o grupo político que reivindica con éxito el monopolio de

* M. Weber, *Gesammelte politische Schriften*, 2.ª edic., Tubinga, 1958. La obra de W. Mommsen apareció también en Tubinga, en 1959.

la legítima restricción física. A este carácter específico se agregan otros rasgos: de una parte, comporta una racionalización del Derecho con sus consecuencias que son la especialización del poder legislativo y judicial, así como la institución de una política encargada de proteger la seguridad de los individuos y de asegurar el orden público y, por la otra, se apoya en una administración racional, fundada en reglamentos explícitos, que le permite intervenir en los campos más diversos, desde la educación hasta la salud, la economía e incluso la cultura; por último, dispone de una fuerza militar permanente. A juicio de Weber, un Estado socialista que preconice la planificación metódica no puede constituir una estructura original, salvo tal vez en razón del carácter carismático de la revolución, ya que en lo demás sólo hace desarrollar más la racionalización de la sociedad política. El socialismo no es más que una de las formas típicas del Estado moderno.

Al lado de la estructura estatal, Weber observa una evolución análoga en la estructura de las Iglesias en tanto que forman un poder hierocrático que, como todo poder, solicita la restricción psíquica y reivindica su monopolio bajo la forma de una institución que dispensa o rechaza los bienes espirituales de la salvación. La hierocracia se caracteriza por una dominación espiritual, lo que significa que las Iglesias adquieren el carácter de una empresa que se apoya en reglamentos racionales y en una autoridad administrativa.

El esfuerzo de Weber se orienta menos hacia el análisis de la estructura histórica del Estado que hacia la comprensión del fenómeno político en general. El uso legítimo de la violencia ha pertenecido también a grupos distintos a la unidad política: la comunidad doméstica, las corporaciones o al feudalismo. Por lo tanto, la organización política no ha tenido siempre el rigor institucional del Estado moderno; en otro tiempo, no fue más que una estructura amorfa, es decir una simple socialización ocasional y efímera. Weber expresa esta idea bajo otra forma: en toda época la unidad política constituyó

un grupo (*Verband*) y sólo en nuestros días adopta el rostro de una institución (*Anstalt*) rígida. Por lo tanto, para captar el fenómeno político en sí mismo es necesario explicar la naturaleza específica del grupo político.

La actividad política se define en primer lugar por el hecho de que se desarrolla en el interior de un territorio delimitado. No es preciso que las fronteras estén rigurosamente fijadas, ya que pueden ser variables; no obstante, sin la existencia de un territorio que particularice al grupo, no cabe hablar de política. La consecuencia es la característica separación entre el interior y el exterior, importando poco la forma del orden interior o la de las relaciones exteriores. Dicha separación es inherente al concepto de territorio. En segundo lugar, los que viven en el interior de las fronteras del grupo adoptan un comportamiento que se orienta significativamente hacia este territorio y su correspondiente comunidad, en el sentido de que su actividad se halla condicionada por la autoridad encargada del orden, eventualmente por el uso de la restricción y la necesidad de defender su particularidad. Al mismo tiempo, los miembros del grupo político encuentran en él un cierto número de oportunidades específicas que ofrecen nuevas posibilidades a su actividad en general. En tercer lugar, el medio de la política es la fuerza y en ocasiones la violencia. Cierto es que utiliza también todos los demás medios para llevar a buen fin sus empresas, pero en caso de desfallecimiento de los otros procedimientos la fuerza es su *ultima ratio*, su medio específico. De lo anterior se deduce que la dominación (*Herrschaft*) está en la médula de lo político y que el grupo político es ante todo un grupo de dominación. Cabe, pues, definir la política como la actividad que reivindica para la autoridad establecida sobre un territorio el derecho de dominación, con la posibilidad de emplear en caso de necesidad la fuerza o la violencia, ya para mantener el orden interno y las oportunidades que de él se derivan, ya para defender la comunidad contra las amenazas exteriores. En suma, la actividad política con-

siste en el juego que intenta incesantemente formar, desarrollar, entorpecer, desplazar o trastocar las relaciones de dominación.

La dominación es la manifestación concreta y empírica del poder (*Macht*). Weber define el poder como la oportunidad de un individuo de hacer triunfar en el seno de una relación social su propia voluntad contra todas las resistencias, y la dominación como la oportunidad de hallar personas dispuestas a obedecer la orden que se les ha dado.* Ni uno ni otra son exclusivamente propios de lo político, ya que existen otras circunstancias o necesidades (economía, pedagogía) en las que el hombre intenta imponer su voluntad. Pasan a ser políticas cuando la voluntad se orienta significativamente en función de un grupo territorial en vista de realizar un objetivo que sólo tiene sentido por la existencia de este grupo. Poner el poder al servicio de una huelga con el fin de obtener ventajas materiales (mejor salario y otras condiciones de trabajo) no tiene nada de político, si esta manifestación no busca la dominación del grupo territorial en su conjunto, es decir, si respeta la autoridad instituida y los reglamentos. En la base de toda dominación política existe la relación fundamental del mandato con la obediencia. Si se ejecuta la orden, la persona que domina posee autoridad, sin importar las razones por las que se someten los miembros del grupo (temor, respeto, utilidad, oportunidad, tradición, etc.). La obediencia significa que los miembros de una unidad política actúan como si se hicieran del contenido de la orden la máxima de su conducta, simplemente porque reconocen su necesidad, con independencia de su propia opinión sobre el valor o no valor de la orden como tal. El mando es por naturaleza el factor de organización del grupo; en la actualidad se ejerce por lo general tomando como base una organización muy estructurada, debido a la presencia de una administración, de un permanente aparato de coacción, de reglamentos racionales, etc., que

* *Wirtschaft und Gesellschaft*, t. I, cap. I, XVI, pág. 28.

son garantías de la continuidad de la actividad política. Sin embargo, esta situación sólo es característica del Estado moderno y no de la política en general, puesto que han existido grupos políticos sin ninguna administración instituida y otros en los que el servicio político quedaba asegurado por esclavos o por individuos ligados personalmente al soberano.

La relación entre mando y obediencia hace que toda dominación se ejerza por un pequeño número de personas, por una minoría que impone de una u otra manera sus puntos de vista a la mayoría. No existe Gobierno de todos sobre todos, ni siquiera de los más sobre los menos. El régimen democrático puede eventualmente dar el cambio gracias a las elecciones u otras formas de consulta de la mayoría, pero de hecho siempre es la minoría la que decide y orienta según su criterio la actividad política general del grupo. De donde se desprende una segunda consecuencia: en cuanto el aparato de dominación llega a asegurar su continuidad, tiende inevitablemente a mantener en secreto sus intenciones y gran número de sus actuaciones y decisiones. Es ésta una condición indispensable a toda actividad política coherente y eficaz. La naturaleza y el número de los actos que disimulan los gobiernos varían de un régimen a otro o de un Estado a otro, si bien no existe dominación que no mantenga en secreto algunos puntos esenciales.

El prestigio y las otras nociones

El poder que ejerce un grupo político va acompañado por lo general, incluso entre sus miembros, por una sensación de arrogancia y orgullo que, según los casos, adquiere un carácter conquistador. Algunas unidades políticas, generalmente las naciones pequeñas, tales como Suiza o Noruega, si bien manifiestan con vigor su altivez, no dan a este hecho más que un carácter puramente autonomista, ya que sólo están celosas de su in-

dependencia, de la ejemplaridad de sus instituciones o simplemente de su historia. La arrogancia política puede también afirmarse en el juego de las relaciones exteriores y adoptar la altanera actitud de la grandeza, del honor y del poder que un país ejerce en el mundo: pasa a ser entonces voluntad de prestigio. Esta útima noción es fundamental, en opinión de Weber, ya que aclara cierto número de estructuras políticas, como la de «gran potencia», nación o imperialismo. Sin duda implica una aspiración irracional; sin embargo, sin ella no se comprenderían algunas relaciones internacionales como la hegemonía o el colonialismo. El prestigio aparece como un elemento dinámico de la política.

En principio, todo poder político es un pretendiente «potencial» al prestigio; debido a la competencia y rivalidad entre las unidades políticas (sin importar sus razones, que pueden ser comerciales, ideales u otras), lo normal es que cada una intente desempeñar un papel histórico del que pueda gloriarse o bien hacerse campeona de una solución que le parezca mejor que la de los otros países. El deseo de ejercer influencia en las relaciones internacionales, sea en nombre de una voluntad de anexión y agresión o de pacificación, es afirmar una voluntad de prestigio. Está claro que en estas condiciones las «grandes potencias», de las que hoy día dependen la paz y la guerra, están animadas de este deseo más que las naciones pequeñas. Es justo insistir en la capacidad económica de estos grandes países, pero sin el *pathos* especial del prestigio, es decir, cuando no se tiene en cuenta el papel que quieren desempeñar, la motivación de la mayor parte de sus iniciativas resulta incomprensible. Los cambios de régimen no pueden modificar esta actitud fundamental. De igual modo, es justo ver en la economía uno de los factores del imperialismo, aunque contrariamente a las ideas reinantes, concretamente en los círculos marxistas, Weber rechaza el exclusivismo económico. El imperialismo expresa también en gran medida una voluntad de prestigio. Tal vez los Estados de estructura feudal son los menos in-

clinados a esta forma de expresión política. Por el contrario, debido a que los países socialistas no son más que un tipo particular del Estado moderno, manifiestan también una tendencia hacia el imperialismo. En efecto, no existe razón alguna para que, frente a Estados más débiles, adopten una actitud distinta a la de las grandes potencias; además, en razón de su vocación internacionalista, el socialismo se presenta como una idea conquistadora que busca la mayor difusión y expansión política.

En el lenguaje ordinario, Estado nacional significa hoy día lo mismo que Estado simplemente. Pero, ¿qué es una nación? ¿Se trata de una realidad étnica fundada en una comunidad de raza? Esta definición no corresponde a la realidad, ya que numerosos ejemplos, entre otros el de Alsacia (anexionada a Alemania en la época en que Weber escribe *Economía y sociedad*), desmienten esta concepción. En efecto, comprobamos que el haber participado en el destino histórico de la Revolución francesa y haber contribuido así a desmantelar el feudalismo acercan a los alsacianos más a Francia que su pertenencia a la raza germánica. El criterio de la comunidad lingüística o confesional es también poco determinante. Ante todo, la nación es la expresión de un poder que se basa en el *pathos* del prestigio. Ni política ni conceptualmente es una noción unívoca (el sentimiento nacional no se afirma de la misma manera en los ingleses, los americanos, los rusos, los alemanes o los franceses); desde este punto de vista cabe elaborar una casuística del espíritu particular de cada nación. Debido a que se basa en el prestigio, la nación es una realidad emocional que pertenece a la esfera de las evaluaciones y de la fe. En estas condiciones, hay muchas posibilidades de que el nacionalismo continúe siendo un factor político determinante, tanto más cuanto que el prestigio del poder y el de la cultura van a la par, aunque no se puede afirmar que esta concordancia sea beneficiosa para el desarrollo de la cultura.

A pesar del programa humanitario e igualitario de

ciertos partidos, se trata igualmente de organizaciones de poder. Weber los define como socializaciones que se basan en un reclutamiento (formalmente) libre de los individuos, con el fin de proporcionar a los dirigentes el poder en el seno de un grupo político, y a los militantes algunas oportunidades ideales o materiales de realizar objetivos precisos o conseguir ventajas personales. A diferencia de las clases sociales, los partidos son siempre socializaciones, ya que tienen un objetivo concreto, como la realización de un programa o la búsqueda de prebendas. Constituyen, por lo tanto, un aparato, o una empresa, basado en el poder y destinado a conseguirlo para la dominación que pretenden ejercer. En general, su estructura interna se modela en los principios de la dominación. A partir de este análisis, es posible desarrollar una casuística de los partidos (que Weber se limita a esbozar) según formen organizaciones duraderas o efímeras, sean formaciones de patronato, de clase o de ideología, o según tengan una estructura legal, tradicionalista o carismática. Insiste en la importancia de los mecenas, cuyo papel se tiende a olvidar. Contrariamente a lo que cabría creer, los partidos puramente ideológicos de clase no rechazan el mecenazgo, a ejemplo del partido socialista alemán patrocinado por Paul Singer, o incluso de los partidos revolucionarios rusos. Al lado de este aspecto financiero, la sociología ha de prestar atención al hecho de que los partidos son organizaciones de lucha y que su eficacia en la competencia por el poder depende en gran parte del prestigio del jefe que los conduce. Puede incluso existir contradicción entre las apariencias de democracia interna de un partido y la devoción de los militantes por la persona que ha logrado dominar el aparato. Las organizaciones que son puros patronatos en beneficio de intereses materiales manifiestan más hostilidad al carisma del jefe que los partidos ideológicos.

En la época en que Weber escribió *Economía y sociedad*, la ideología racista comenzaba a propagarse por Alemania, encubierta bajo la llamada ciencia antropo-

lógica. A partir de 1910 tomó clara posición contra este movimiento, en el curso de un congreso de la *Asociación alemana de sociología,* al explicar que el concepto de raza es equívoco y que se mantiene indiferenciado, de modo que resulta imposible emplearlo científicamente, sino sólo de manera evaluativa. Desde el punto de vista estrictamente sociológico, fórmulas del tipo «El vigor de una sociedad depende del vigor de la raza», «La raza reacciona de una manera determinada» o la expresión «La unidad de la raza» están vacías de sentido. En *Economía y sociedad* el problema se plantea de distinta forma. Weber se inclina menos por el aspecto antropológico que por el étnico de la cuestión. La sociología política, que aspira al título de ciencia, no puede emitir juicios de valor ni condenar una opinión política, sino comprender las opciones políticas y los juicios de valor que hagan intervenir los hombres o los grupos políticos. Por lo tanto, el problema es reconocer que la ideología racista puede desempeñar el papel de un fenómeno de poder. Resulta evidènte que, al igual que la economía, la psicología y la religión, tampoco la biología puede ser el fundamento de la sociología política. Sin embargo, debido a que ciertos partidos o formaciones políticas hacen de la raza el fundamento ideológico de su acción, la sociología política ha de tenerla en cuenta. Si examinamos las cosas de cerca observamos que la concepción racista es esencialmente subjetiva y negativa, ya que afirma sin razón válida la superioridad de la sangre y desemboca en una segregación fundada en el desprecio y la superstición. Más aún, los magros resultados obtenidos por la ciencia de las razas son discutibles. A pesar de todo, el racismo es un factor determinante del poder y por consiguiente del prestigio, tanto más debido a que en el concepto de nación intervienen nociones étnicas, aunque no constituyan un criterio de su definición. Bajo este punto de vista, el concepto de raza desempeña o puede desempeñar un papel político determinante, ya que hace creer que la existencia en común (*Gemeinsamkeit*) en los lí-

mites de fronteras determinadas se basa en una comunidad (*Gemeinschaft*) racial.

En sus páginas, Weber evoca muchas otras nociones políticas sin profundizar en todas y a veces sin concederles un análisis rápido. Se detiene algo más en la noción de colegialidad, aunque no aporta nuevos caminos a lo expresado en diversas obras dedicadas a la teoría del Estado. Lo mismo cabe decir del concepto de separación de los poderes o del de representación, salvo que intenta dar más rigor a la tipología. El esfuerzo principal de su sociología política se dirige hacia un aspecto particular de la dominación, el de la legitimidad y concretamente en los tipos de legitimidad, es decir, en las diferentes formas posibles de concebir la relación entre el mandato y la obediencia.

Los tres tipos de legitimidad

Ninguna dominación se contenta con la obediencia, que no es más que sumisión exterior por razón, oportunidad o respeto, sino que intenta despertar en los miembros la fe en su legitimidad, es decir, transformar la disciplina en adhesión a la verdad que representa. Para Weber existen tres tipos de dominación legítima. El primero, o *dominación legal*, es de carácter racional: tiene por fundamento la creencia en la validez de la legalidad de los reglamentos establecidos racionalmente y en la legitimidad de los jefes designados de acuerdo con la ley. El segundo, llamado *dominación tradicional*, se basa en la creencia en la santidad de las tradiciones en vigor y en la legitimidad de quienes se llama al poder en virtud de la costumbre. El tercero, que se llama *dominación carismática*, descansa en la sumisión de los miembros al valor personal de un hombre que se distingue por su santidad, su heroísmo o su ejemplaridad. La dominación legal es la más impersonal, la segunda se basa en el amor filial y la tercera pertenece al orden de lo excepcional. Desde el principio, Weber precisa

que se trata de ideal-tipos, por consiguiente de formas que nunca se encuentran, o muy raramente, en estado puro en la realidad histórica, puesto que la dominación carismática no está por entero desprovista de legalidad y la tradición comporta ciertos aspectos carismáticos o incluso burocráticos.

La dominación legal se reconoce por las siguientes características: todo Derecho, ya sea establecido por convención o por concesión, vale en virtud de un procedimiento racional por finalidad o por valor o por los dos a la vez. El conjunto de las reglas de Derecho constituye un mundo abstracto de prescripciones técnicas o de normas, la justicia consiste en la aplicación de las reglas generales a los casos particulares, mientras que la administración tiene por objeto proteger los intereses en los límites de la regla de Derecho, gracias a órganos instituidos a este efecto. El jefe legal o los procedimientos superiores, comprendido el Presidente elegido de la República, han de respetar el orden impersonal del Derecho y orientar en consecuencia su actividad. Los miembros del grupo sólo obedecen al Derecho: son ciudadanos. Esto quiere decir que no están obligados a someterse más que en las condiciones previstas por la ley. Por último, la dominación legal consiste en una continua empresa de funciones públicas, instituidas por leyes y repartidas en competencias diferenciadas. La aplicación de estos innumerables reglamentos exige un cuerpo de funcionarios cualificados que no son propietarios de su cargo, ni tampoco medios de la administración. Por el contrario, están protegidos en el ejercicio de sus funciones por un estatuto. El procedimiento administrativo descansa en el principio de la conservación de documentos e informes: todos los decretos, decisiones y ordenanzas están escritos. La forma más típica de la dominación legal es la burocracia.

En el caso de la dominación tradicional, la autoridad no pertenece a un superior elegido por los habitantes del país, sino a un hombre que se llama al poder en virtud de una costumbre (primogenitura, el mayor de una

familia, etc.). Gobierna, pues, a título personal, de modo que la obediencia se dirige a su persona y se convierte en un acto de amor filial. Los gobernados no son ciudadanos, sino pares (en el caso de la gerontocracia) o bien súbditos, que no obedecen a una norma impersonal, sino a una tradición o a órdenes legitimadas en virtud del privilegio tradicional del soberano. Según el humor de éste, cabe obtener sus favores o caer en desgracia. Por lo general, el jefe tradicional se orienta según las habituales reglas de la equidad y de la justicia ética o bien según la oportunidad personal, pero no de acuerdo con principios fijos y formales. Sin embargo, la tradición no es asimilable a la pura arbitrariedad, ya que si la viola el soberano, corre el peligro de provocar una resistencia que no se dirige contra el sistema, sino contra su persona o sus favoritos. Evidentemente no se trata de crear en estas condiciones un nuevo Derecho: en caso de dificultad, se confía en el juicio interpretativo de los procedimientos legales.

Las personas que colaboran con el jefe tradicional en el gobierno no son funcionarios, sino servidores reclutados según el caso entre los esclavos, los libertos, lo miembros de la familia, los vasallos o bien entre los prebendados que deben su fortuna a la voluntad del soberano y que, por este hecho, están ligados a él. La historia ofrece numerosas variantes. Lo que falta en una administración semejante es la competencia controlada de acuerdo con criterios definidos, la formación especializada, la jerarquía racional que lleva consigo un avance regular y con frecuencia la remuneración financiera, ya que, según los casos, los auxiliares del soberano comparten su mesa o consiguen toda clase de prebendas, a menos que no se admita la venalidad de los cargos. Existen, pues, diversos tipos de dominación tradicional. Los más primitivos son la gerontocracia, en el que el poder recae por costumbre sobre el más anciano y el «patriarcalismo», en el que se accede al poder por herencia en el seno de una determinada familia. Lo característico de estos dos tipos es la ausencia de to-

da administración regular, incluso personal; además, los gobernados son pares y no súbditos. No sucede lo mismo en los otros dos tipos más corrientes: el «patrimonialismo» y el «sultanismo». Consideremos a este último. Los gobernados son súbditos, el soberano dispone de una guardia personal y gobierna por intermedio de los favoritos. Más adelante hablaremos del patrimonialismo, ya que en él ve Weber el tipo más característico de la dominación tradicional, así como la burocracia lo es de la dominación legal. Por otra parte, el patrimonialismo es la forma que mejor conocemos, puesto que la mayoría de las antiguas monarquías europeas pertenecían a este tipo.

La dominación carismática constituye el tipo excepcional del poder político, no porque se encuentre raramente, sino porque descamina los usos de la vida política ordinaria. Weber llama carisma (de un término tomado a Rudolf Sohm) a la insólita cualidad de una persona que muestra un poder sobrenatural, sobrehumano o al menos desacostumbrado, de modo que aparece como un ser providencial, ejemplar o fuera de lo común, por cuya razón agrupa a su alrededor discípulos o partidarios. El comportamiento carismático no es sólo propio de la actividad política, sino que también se le puede observar en el terreno religioso, artístico, moral e incluso económico, aunque según Weber uno de los rasgos del carisma consiste en ser extraño, a veces hostil, al juego económico normal. En política, esta dominación adopta diversos rostros: el del demagogo, del dictador social, del héroe militar o del revolucionario.

Toda dominación carismática implica la sumisión de los hombres a la persona del jefe que se cree llamado a realizar una misión. Su fundamento es, pues, emocional y no racional, puesto que toda la fuerza de tal actividad descansa en la confianza, con frecuencia ciega y fanática, en la fe, en la ausencia de todo control y casi siempre de toda crítica. El carisma es ruptura de la continuidad, ya sea legal o tradicional; destruye las instituciones, ataca el orden establecido y la coacción

habitual y exige una nueva manera de concebir las relaciones entre los hombres. Es destrucción y construcción al mismo tiempo. Los límites y las normas son las que fija el jefe por propia voluntad, en virtud de las exigencias de lo que cree ser su vocación; por lo tanto, obtiene su legitimidad de su propio fondo, independientemente de todo criterio exterior, dispuesto a negar y suprimir a los partidarios que rehusen seguirle en el camino cuya dirección ha trazado él solo. La irradiación del jefe carismático es tanto mayor cuanto que se mantiene aparte del grupo político, desprecia a la autoridad y arranca a los hombres de la rutina y del tedio de la vida cotidiana mediante la exaltación de los aspectos irracionales de la vida. Toda política carismática es, pues, una aventura, no sólo porque corre el riesgo de un fracaso, sino porque incesantemente está obligada a encontrar un nuevo impulso, a proporcionar otros motivos de entusiasmo para confirmar su poder. Fácilmente se comprende que tal poder se opone radicalmente a la dominación legal tanto como a la dominación tradicional que comportan una limitación, debido a la necesidad de respetar la ley o la costumbre o incluso tener en cuenta los órganos instituidos del control o los privilegios de las órdenes y de las diversas capas sociales. El jefe carismático no conoce límites, al menos mientras le sean fieles sus partidarios y siga aumentando su número, ya que si la duda se apodera de quienes le siguen, se hunde.

Por lo tanto, es difícil hablar de derecho con respecto a esta dominación, puesto que no reconoce instituciones, ni reglamentos, ni siquiera las costumbres. Se lo impide su carácter excepcional. Es norma en sí misma y la palabra del jefe es obligación, deber de realizar y también motivo para obedecer. No conoce servidores ni funcionarios, sino sólo apóstoles, partidarios o discípulos; de ahí el aspecto frecuentemente desordenado y confuso, aunque sorprendente y a veces impresionante de las iniciativas administrativas del jefe carismático llegado al poder. Lo que importa en este caso no es

la estabilidad, sino el movimiento e incluso la subversión, a imagen del jefe que es encarnación de un ideal y no de un Derecho o de un reglamento. La noción carismática rechaza toda representación (en el sentido político); en cada instante es lo que es o, según la propia expresión de Weber, la «epifanía» de sí misma.

La burocracia, el patrimonialismo y las dificultades del carisma

Como hemos visto, la burocracia es el ejemplo más típico de la dominación legal. Se basa en los siguientes principios: 1) la existencia de servicios definidos y por lo tanto de competencias rigurosamente determinadas por las leyes o reglamentos, de manera que las funciones están claramente divididas y distribuidas, así como los poderes de decisión necesarios para la realización de las tareas correspondientes; 2) la protección de los funcionarios en el ejercicio de sus funciones, en virtud de un estatuto (inamovilidad de los jueces, por ejemplo). En general, uno se hace funcionario para toda la vida y, por consiguiente, el servicio al Estado es una profesión principal y no secundaria, al lado de otro oficio; 3) la jerarquía de las funciones, lo que significa que el sistema administrativo está muy estructurado en servicios subalternos y en puestos de dirección, con posibilidad de apelar desde el procedimiento legal inferior al superior; dicha estructura es monocrática y no colegial y manifiesta una tendencia hacia la mayor centralización; 4) el ingreso se hace por concurso, examen o título, lo que exige de los candidatos una formación especializada. Por lo general, el funcionario se nombra (raramente se elige) basándose en la libre selección y en el compromiso contractual; 5) la remuneración regular del funcionario bajo la forma del sueldo fijo y de un retiro cuando deje de servir al Estado. La paga está jerarquizada en función de la jerarquía interna de la administración y de la importancia de las responsa-

bilidades; 6) el derecho que tiene la autoridad de controlar el trabajo de sus subordinados, eventualmente por la institución de una comisión de disciplina; 7) la posibilidad de ascensos de los funcionarios según criterios objetivos y no a discreción de la autoridad; 8) la separación completa entre la función y el individuo que la realiza, ya que ningún funcionario puede ser propietario de su cargo o de los medios de la administración.

La anterior descripción sólo es válida, naturalmente, para la configuración del Estado moderno, puesto que el fenómeno burocrático es tan antiguo que lo encontramos ya en el Egipto faraónico, en la época del imperio romano, en particular desde el reinado de Diocleciano, en la Iglesia romana a partir del siglo XIII, en China desde la época Shi-hoang-ti. La burocracia moderna se desarrolló bajo la protección del absolutismo real al comienzo de la era moderna. Las antiguas burocracias tenían un carácter esencialmente patrimonial, es decir, que los funcionarios no gozaban de las actuales garantías estatutarias ni de una remuneración. La burocracia que conocemos se desarrolló con la moderna economía financiera, sin que por eso quepa establecer un lazo de causalidad, ya que entraron en liza otros factores: la racionalización del Derecho, la importancia del fenómeno de masa, la creciente centralización debida a las facilidades de comunicación y a la concentración de las empresas, la extensión de la intervención estatal a los terrenos más diversos de la actividad humana y, sobre todo, el desarrollo de la racionalización técnica.

Lo que interesa a la sociología son las transformaciones que ha introducido la burocracia en las sociedades modernas. Se admite que democratización y burocracia van a la par. En Francia o en Inglaterra, por ejemplo, los progresos de la vida democrática fueron correlativos a la extensión burocrática, lo que no ocurrió en Alemania. No cabe, sin embargo, afirmar que en los dos primeros casos el pueblo ha acertado a go-

bernarse por sí mismo, ni siquiera a disminuir las prerrogativas de la autoridad; por el contrario, continúa siendo gobernado como en el pasado. Por democratización debemos entender aquí la progresiva eliminación de la influencia de los notables locales en beneficio de la fuerza impersonal de las oficinas. Se trata de una tendencia a la nivelación debido al amplísimo reclutamiento de funcionarios, en todas las capas sociales, a condición de que los candidatos respondan a los criterios de la selección racional. Además, el hecho de que las oficinas hayan adquirido cada vez más importancia no significa necesariamente que hayan acaparado el poder verdadero en el seno del Estado. Cierto es que disponen de medios técnicos que son necesarios al funcionamiento del Estado moderno, pero la administración sigue estando al servicio del Gobierno, es decir, al servicio del programa de los partidos en el poder. Puede influirlos, ya que por lo general un alto funcionario conoce mejor los problemas de un departamento ministerial que el propio ministro, pero la decisión pertenece a este último o al Gobierno. Al igual que los millones de proletarios de un país, los millones de empleados de la administración no deciden la política general. Bien considerado, no existe régimen propiamente burocrático, ya que la administración se ha desarrollado casi en las mismas proporciones en los países constitucionales y absolutistas. Por el contrario, debemos insistir en la tendencia de toda burocracia a actuar en la sombra, al amparo de toda publicidad y sobre todo del control de la opinión pública. Esto se explica por el hecho de que todo funcionario considera que, como especialista, es más apto para resolver los problemas políticos que el profano.

Indudablemente hemos de atribuir al crecimiento constante del número de los empleados del Estado y a la necesidad de una formación especial, el desarrollo del sistema escolar en la Europa occidental, sobre todo de la enseñanza secundaria y superior (colegios, institutos, universidades, grandes escuelas, escuelas superio-

res, etc.). No hay duda de que, por este medio, la burocracia ha tenido una acción determinante en la orientación de la cultura. Otro tanto cabe decir de la influencia que han tenido los principios mismos de la burocracia, debido a la seguridad financiera que procura o a las cualidades exigidas al funcionario, tales como precisión, estudio de los expedientes antes de ejecutar cualquier acto, previsión racional, etc. Además, con el crecimiento del aparato burocrático, los problemas políticos, económicos y otros se hacen cada vez más técnicos y formalmente racionales, dada la especialización de las administraciones encargadas de resolverlos, vigilarlos o controlarlos. Weber ve en la administración burocrática uno de los orígenes del Estado occidental moderno.

«No hay que dejarse inducir a error por todos los procedimientos legales opuestos, ya se trate de las representaciones colegiales de interés, de las comisiones parlamentarias, de los "consejos de naturaleza dictatorial"... y finalmente de las invectivas contra santa Burocracia. En efecto, todo trabajo continuo es obra de empleados de oficina. Toda nuestra vida cotidiana está cogida en esta argolla. Debido a que la administración burocrática es en todas partes —*¡ceteris paribus!*— la más racional desde el punto de vista técnico-racional, en la actualidad es sencillamente indispensable con respecto a la administración de masa. No queda otra elección que "burocratización" o "dilettantismo" de la administración. El instrumento capital de la superioridad de la administración burocrática es la especialización, y la imposibilidad absoluta de pasar sin ella viene condicionada por la técnica y la economía moderna de la producción de bienes. Poco importa que ésta se organice de forma capitalista o socialista, ya que si el socialismo quiere cumplir las mismas realizaciones, se verá obligado a aumentar enormemente la importancia de la burocracia especializada.» *

* *Wirtschaft und Gesellschaft*, t. I, pág. 128. En este texto que, a juzgar por las alusiones parece escrito en 1919 o 1920,

A la tendencia a la nivelación y a la plutocratización, que hace la burocracia particularmente apta a las democracias de masa, Weber añade otros rasgos: la impersonalidad de semejante sistema, debido a que el funcionario ha de cumplir su tarea *sine ira et studio*, sin amor y sin entusiasmo; el espíritu esencialmente formalista de tal organización, puesto que está a la disposición de todos a quienes concierne el reglamento, el que ha de aplicarse en virtud de las disposiciones que prevé y no de las reivindicaciones subjetivas de los particulares; por último, la inclinación de los funcionarios a tratar los asuntos en un sentido material y utilitario.

El patrimonialismo es la forma más corriente de la dominación tradicional. Se aproxima a la burocracia debido a que también niega lo excepcional y es una institución duradera y continua, salvo que la norma preexistente a la que se refiera no tenga nada de racional y de técnico, sino que posea un contenido concreto, a saber, la validez de la costumbre considerada como inviolable, en razón de la santidad de lo que siempre ha sido. Lo que forma su unidad no es un código constitucional o de otra clase, sino la persona del soberano que perpetúa el «eterno ayer». La obediencia a sus órdenes no es, pues, sumisión a un principio general por disciplina y deber, sino sujeción y docilidad, es decir fidelidad por amor filial al jefe. La autoridad es fundamentalmente personal, independiente de todo fin objetivamente racional. El soberano es señor y no magistrado: el poder le pertenece en virtud de atributos personales, no se le confiere basándose en criterios exteriores y formales que definen la función que desarrolla.

Weber se refiere varias veces al porvenir del socialismo soviético. Basándose únicamente en el análisis del fenómeno burocrático en la sociedad industrial moderna, y sin intentar hacer de profeta, prevé el papel que la burocracia desempeñará inevitablemente en un sistema socialista. Este, a su juicio, se verá obligado a instaurar una reglamentación burocrática formal mucho más rígida que la del capitalismo. La clarividencia de Weber no ha sido retrospectiva.

Esta dominación ignoraba la administración en el sentido moderno de la palabra. Como hemos dicho, el soberano reclutaba sus auxiliares entre sus servidores, feudales o notables locales, o bien, en el caso de que se tratara de los servicios de personas ajenas a la esfera patrimonial, elegía hombres adictos a su persona por deberle su fortuna. Cierto es que la continuidad del régimen permitía a la larga crear una administración más estructurada, que guardaba cierta analogía con la burocracia moderna. Sin embargo, lo más corriente era que los responsables de los servicios fueran propietarios de su cargo o al menos de los medios de la administración, en particular cuando ejercían su autoridad en las provincias en nombre del rey. Lo que no tenía dicho sistema era la separación entre los intereses personales del administrador y los intereses públicos ligados al cargo que ocupaba. Por otra parte, la noción de capacidad administrativa no intervenía en la elección de los funcionarios. El único criterio de selección era la confianza del soberano. Dicho con otras palabras, la administración patrimonial ignoraba las nociones de competencia y de especialización y no consideraba el honor de las «individualidades». En lugar de funcionarios, cabría mejor hablar de dignatarios, tal como indican los términos de condestable, mariscal, senecal, etc. La personalización administrativa se extendía a todos los terrenos, comprendiendo el ejército, que pertenecía al rey o señor feudal, ya que éstos lo equipaban y mantenían con su dinero particular, de modo que aumentaban o disminuían sus efectivos de acuerdo con el estado de los recursos que disponían.

También el Derecho se regía por la costumbre y, en general, la voluntad del rey hacía oficio de ley. Es decir, los súbditos carecían de derechos propiamente dichos; en caso de litigio, no tenían otra posibilidad que dirigirse al poder discrecional del representante de la autoridad patrimonial y, como último recurso, solicitar la buena voluntad del soberano. En suma, la característica fundamental de la dominación patrimonial con-

siste en un sistema cuyas oportunidades van de arriba abajo de la escala en la apropiación privada de la mayor parte de las funciones. Sin embargo, no cabe identificar esta apropiación como una dominación arbitraria, salvo en algunos casos extremos, como por ejemplo la autoridad del sultán turco, ya que en general estaba atemperada o limitada por instituciones como los parlamentos, los tribunales, los privilegios de las ciudades o incluso la existencia de Estados. La verdad es que históricamente nunca ha existido un Estado puramente patrimonial, en el sentido idealtípico del término.

La teoría de la dominación carismática ha dado lugar a malentendidos, puesto que se ha pretendido encontrar en ella una prefiguración del régimen nazi. Algunos han intentado hacer de Weber un precursor de Hitler, cuando lo cierto es que nuestro autor se limitó extrictamente al análisis sociológico e idealtípico de una forma de dominación que ha existido siempre. Hubo regímenes carismáticos antes de Hitler y los hay ahora, como el de Fidel Castro. En el supuesto de que el análisis weberiano ayudase a los nazis a tomar más clara conciencia de su posición, el anterior reproche no sería menos ridículo, ya que es lo mismo que hacer responsable al médico de la enfermedad que diagnostica. Con ese criterio, la sociología política tendría que transformarse en una temática de buenos sentimientos, renunciar al examen objetivo de ciertos fenómenos y, finalmente, negarse como ciencia para formular condenas agradables a todos los que reducen el pensamiento a puras evaluaciones ideológicas. Semejante actitud es contraria a la distinción que hizo siempre Weber entre comprobación empírica y juicio de valor, a su principio de neutralidad axiológica en sociología y al deber que exige al sabio no apartarse del examen de las realidades que le parezcan personalmente desagradables. Además, los censores de Weber han olvidado lo esencial de su concepción de tipo carismático. En lugar de buscar la teoría de un movimiento histórico particular, que Weber no conoció, hubiera sido preferible que hubie-

ran leído las páginas dedicadas a este tipo de dominación, que contienen explícitamente su pensamiento sobre el fenómeno revolucionario ya que, al escribirlas, pensaba sobre todo en Lenin o en Kurt Eisner (a quien cita).

Naturalmente, todas las revoluciones no son carismáticas, ni todas las dominaciones carismáticas no son revolucionarias (como lo muestran los ejemplos históricos de Cleón en Atenas o el de Dalai Lama); sin embargo, la mayoría de las revoluciones modernas, comenzando por la de Cromwell, han tenido este carácter. Es cierto que lo que en la actualidad se llama «culto a la personalidad» entra sin duda en la categoría de los fenómenos carismáticos. Weber observa también la tendencia de los actuales partidos políticos a tomar el mismo camino en lo relativo a su estructura interna, con excepción de las formaciones de notables atraídos por el puro interés electoral o de prebendas. En estas condiciones se comprende fácilmente la creciente importancia del pricipio plebiscitario en las sociedades contemporáneas.

La dominación carismática es sobre todo el medio más frecuente de derribar o eliminar un régimen tradicional y legal, lo que significa que se trata de un poder revolucionario, pseudo-revolucionario o simplemente sedicioso. La aspiración al cambio que la anima puede estar condicionada por la situación exterior (política o económica) o bien por una transformación de los espíritus (en el orden religioso o intelectual). Así, la razón ha sido una fuerza revolucionaria que originó regímenes carismáticos, en el momento en que varios países pasaron de la dominación patrimonial a la dominación legal. No obstante, debido a que el carisma crea una situación excepcional, los mismos principios de su dominación se convierten en fuente de dificultades, puesto que se trata de otra cosa distinta a una revuelta efímera. En efecto, ¿cómo asegurar la duración de tal poder cuando desaparece el jefe carismático? ¿Cómo volver a la vida cotidiana y a una situación normal y estable?

Ahora bien, tal es el destino de toda dominación de este género: tarde o temprano vuelve a un régimen tradicional o legal. Más que el análisis conceptual de la noción de carisma, estas cuestiones están en el centro de la reflexión de Weber.

La gran cuestión de la dominación carismática es, pues, la sucesión. ¿Cómo perpetuar el sistema tras la muerte del jefe, considerando que el carisma no se enseña ni se inculca, sino que se despierta y siente y que los partidarios, así como el estado mayor del jefe, tienen un interés material e ideal en que dure esta dominación? La dificultad radica en que la obediencia de los partidarios es pura sumisión a la persona del jefe y que carece de la continuidad que es la fuerza de la tradición y de la legalidad. Weber examina extensamente las diversas soluciones posibles. O bien se intenta descubrir otro portador del carisma, con características análogas a las del desaparecido (caso del Dalai Lama) —la consecuencia de este fenómeno es fundar una tradición—, o bien se confía en la revelación, en los oráculos, en la suerte, en el juicio de Dios o cualquier otro criterio irracional —en este caso se encamina a un plazo más o menos largo hacia una legitimidad legalista—, o el propio jefe designa a su sucesor con la anuencia o no de sus partidarios. Por último, la designación puede correr a cargo del estado mayor carismático; este método excluye la elección, basada en el principo mayoritario, ya que el problema es encontrar al hombre adecuado si se quiere seguir fiel a la fórmula carismática. El carisma puede también hacerse hereditario cuando se admite la ley de la sangre.

La selección basada en el carisma comporta pruebas, en el curso de las cuales un jurado o incluso el pueblo intenta detectar los signos de la elección de uno u otro candidato. Sin embargo, la regla general es que la sucesión origine una lucha más o menos abierta, y que el triunfo revele las cualidades carismáticas del vencedor. En el caso en que los pretendientes se sientan igualmente fuertes, no es raro que la dominación carismática, au-

toritaria en el punto de partida, se transforme en una estructura no autoritaria y evolucione hacia un régimen racional. Una cosa está fuera de duda: a diferencia de los otros tipos de dominación, el carisma es particularmente sensible al pensamiento utópico.

VIII. La sociología jurídica*

Tareas de la sociología jurídica y definición del Derecho

Más que cualquier otro estudio sociológico de Weber, la sociología jurídica testimonia sus conocimientos enciclopédicos, ya que además de Derecho romano, germánico, francés o anglosajón, se refiere al Derecho judaíco, islámico, hindú, chino e incluso al Derecho de costumbres polinesio. Algunos fragmentos son extremadamente técnicos y pueden desorientar al lector poco familiarizado con el pensamiento jurídico. No debemos olvidar que Weber tenía una formación jurista. La idea dominante en este análisis es la misma que en toda su obra: exponer las fases y los factores que han contribuido a la racionalización del Derecho moderno en el contexto de la racionalización propia de la civilización occidental. A este efecto, Weber estudia la acción de la política, religión y economía en la evolución del Derecho, sin olvidar el esfuerzo realizado por los juristas, legisladores, abogados y en general todos los profesionales del Derecho.

Hay que establecer una distinción entre la dogmática jurídica y la sociología jurídica. La primera intenta formular teóricamente el sentido intrínseco considerado por una norma jurídica o una ley, controlar su coherencia lógica con relación a otras leyes o al conjunto de un

* La *Rechtsssoziologie* es la única parte de *Economía y sociedad* que ha sido traducida en Francia, precedida de un importante comentario. Por desgracia, este trabajo es poco accesible, ya que se trata de una tesis mecanografiada que presentó en la Facultad de Derecho de Estrasburgo J. GROSCLAUDE, con el título de *La sociologie juridique de Max Weber,* Estrasburgo, 1960.

código. La sociología jurídica tiene por objeto comprender el comportamiento significativo de los miembros de un grupo con respecto a las leyes en vigor y determinar el sentido de la creencia en su validez o en el orden que han establecido. Se esfuerza, por lo tanto, en captar en qué medida se observan las reglas del Derecho y cómo orientan los individuos su conducta según ellas. Para la dogmática jurídica una norma es válida en cuanto se establece o figura en un código; para la sociología, se trata de controlar su importancia en el curso de la actividad social de los individuos, ya que está muy lejos de ser cierto que una ley establecida sea siempre respetada. Sucede a menudo que la masa se orienta inconscientemente, por hábito, según las prescripciones legales, sin conocer su contenido o su sentido exacto, a veces incluso ignorando su existencia. En el *Ensayo sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*, Weber señala que es posible adoptar diversas actitudes frente al Derecho, según sugiera el establecimiento de un reglamento con el fin de proteger un interés particular o general, interprete o aplique las disposiciones que contiene, intente violarlo a sabiendas o no haga más que conformarse aproximadamente a él según el sentido comprendido por término medio. El principal reproche que dirige a Stammler es haber desconocido esta distinción esencial entre el ser y el deber ser, y no haber entendido nada de la crítica marxista que, precisamente, acentúa la distancia entre el carácter formal de las legislaciones y la aplicación real de las disposiciones que contradice a menudo el sentido teóricamente considerado. El progreso en la racionalización del Derecho no va necesariamente acompañado de una creciente conformidad de los comportamientos con su validez normativa. La misión del sociólogo es evidenciar esta *separación*. Por lo demás, observa Weber, cabe imaginar una reorganización de la sociedad de acuerdo con los principios del socialismo sin que sea necesario modificar ningún artículo del código existente, que puede conti-

nuar en vigor, salvo que se interprete en función de la nueva situación.

Muchos malentendidos tienen por origen la identidad del vocabulario empleado por las diferentes disciplinas. El jurista y el sociólogo, por ejemplo, utilizan también los términos de «asociación», «feudalismo» o «Estado» y, sin embargo, les dan un sentido diferente cada vez. El jurista trata al Estado como una personalidad moral, con el mismo título que un individuo o incluso un embrión humano. Dada la particular naturaleza de sus investigaciones, está en lo cierto al considerar las cosas bajo este aspecto. También el sociólogo está en lo cierto al considerar, desde su punto de vista, al Estado bajo la forma de las representaciones que los hombres se forman concretamente de él, ya adoptando una actitud de hostilidad o de arrogancia, ya esperando ciertas ventajas al orientar su actividad conforme a lo que creen ser la voluntad del Gobierno. Más que las palabras, la estructura gramatical de las frases es fuente de equívocos. Consideremos esta simple proposición: la ley *x* es válida. Adquiere sentido muy distinto para el jurista, el estadista, el sociólogo y para quien intente quebrantarla. En estas condiciones se comprende fácilmente que el concepto de Derecho no tenga el mismo significado para el jurista, el politólogo y el sociólogo.

¿Cómo hemos de entender esta noción en sociología? Se habla de Derecho

«cuando la validez de una orden está garantizada exteriormente por la oportunidad de una restricción (física o psíquica), que un procedimiento legal, especialmente instituido a este efecto, puede ejercer sobre la actividad de los miembros con el fin de hacerla respetar o de castigar cualquier infracción.» *

Por consiguiente, la existencia de un aparato de coerción es determinante para la definición sociológica del

* *Wirtschaft und Gesellschaft*, t. I, pág. 17.

Derecho, si bien es cierto que, según otros puntos de vista, cabe considerar distintas definiciones. Por ejemplo, el jurista habla de un Derecho de gentes a pesar de la ausencia de una autoridad coactiva, aunque Weber expresa cierta duda sobre la validez de un orden jurídico internacional. En todo caso, en el momento en que uno se encuentra en presencia de un órgano de coación cabe hablar de Derecho. No es indispensable que el aparato de coerción se parezca al procedimiento judicial que nos es familiar. Un clan y una familia podían ejercer en otro tiempo la función de esta autoridad (en el caso de la *vendetta*) si la acción estaba sometida a reglamentos reconocidos como válidos por los miembros del grupo. En este mismo sentido, los estatutos que regulan las corporaciones de estudiantes pertenecen al Derecho, así como las reglas del poder hierocrático llamadas Derecho canónico, ya que se fundan en una disciciplina garantizada por una autoridad instituida para hacerla respetar.

A diferencia del Derecho, la convención está garantizada exteriormente por la posibilidad de que los individuos que se aparten de ella en el seno de un grupo determinado, se exponen a una reprobación casi general que va acompañada de ciertos efectos prácticos. Por lo tanto, presenta también un carácter obligatorio, aunque con ausencia de todo aparato coactivo. Dicho de otro modo, comporta una sanción que impone el grupo como tal y no una institución. Nadie es libre de observar o no una convención, y a veces su violación se castiga con mayor severidad que si lo hiciera un aparato de coacción, por ejemplo, en caso de boicoteo social. Pertenecen a la categoría de convenciones las reglas que presiden las recepciones oficiales. Por su parte, tal como hemos indicado anteriormente, las convenciones se diferencian de esas otras regularidades de la conducta social que son los usos (*Brauch*) y las costumbre (*Sitte*). El uso consiste en la posibilidad de un comportamiento regular, adoptado efectivamente en la práctica. Cuando dicha práctica goza del prestigio de la antigüedad se

llama costumbre. El uso y la costumbre no son obligatorios ni están sancionados exteriormente. Por lo tanto, no se puede exigir a nadie que los siga. Es costumbre tomar el desayuno por la mañana, pero nadie está obligado a someterse a este rito y puede pasar sin él.

Como siempre que se trata de conceptos sociológicos, la transición entre los diversos comportamientos queda flotante. Una conducta puede aproximarse más a la convención o a la costumbre, al uso o al Derecho, sin que sea posible caracterizarla de manera distinta a la idealtípica. Por la misma razón es difícil saber si un comportamiento obedece sólo a las normas jurídicas o bien a una obligación ética, dada la imposibilidad de distinguir entre influencia externa y motivación interna, sobre todo cuando intervienen otros factores, como, por ejemplo, la devoción religiosa. Por consiguiente resulta vano querer explicarlo todo por sociología o por cualquier otra disciplina. En lo que respecta a la sociología, todo lo más puede referirse en este caso a la concepción de la moral que sea efectivamente válida, por término medio, en el grupo considerado. La complejidad de las relaciones y conductas humanas impide cualquier interpretación unilateral, salvo cuando se procede de modo idealtípico, ya que entonces se forma a sabiendas una utopía destinada a hacer comprender, en la medida de lo posible y de la forma más coherente, la realidad humana. El conocimiento jamás está a la medida de lo infinito extensivo e intensivo, y no puede más que proporcionar indicaciones que faciliten la comprensión.

Cuatro distinciones

La sociología jurídica de Weber descansa en un cierto número de distinciones que importa precisar de antemano. A semejanza de la mayoría de los estudios sobre el Derecho en Alemania, comienza por examinar el valor de la clásica oposición entre Derecho privado y De-

recho público, para comprobar que, aunque esta diferencia es a menudo cómoda, no se basa en ningún criterio jurídico o sociológico satisfactorios. Según un primer criterio, cabe llamar Derecho público al conjunto de normas que regulan la actividad que se relaciona con la institución estatal, y el Derecho privado es el conjunto de normas que se relacionan con otras actividades distintas a las del Estado. El segundo criterio identifica el Derecho público con la totalidad de los reglamentos de la administración, es decir, con las normas que sólo contienen directivas para uso del Gobierno. El tercero considera como Derecho privado todos los asuntos en los que las partes en presencia están jurídicamente en un pie de igualdad, y como Derecho público las que implican la relación jerárquica de mando y obediencia, de dominación y subordinación. Cabe objetar que existen esferas que escapan a esta relación jerárquica y que no por eso dejan de pertenecer al Derecho público, e incluso que ciertos reglamentos públicos son la base de derechos subjetivos. ¿No es cierto, por ejemplo, que el Derecho privado también está garantizado por la autoridad pública? Además, existen administraciones de carácter privado (en los casos de las empresas económicas); la administración estatal tuvo en otro tiempo un carácter privado, al encontrarse en manos de servidores ligados a la persona del soberano. Por lo tanto, esta distinción entre las dos categorías del Derecho no es apta para facilitar el análisis sociológico del Derecho a causa de sus equívocos, aunque puede presentar un interés metodológico para la sociología.

Otra distinción corriente es la del Derecho positivo y del Derecho natural. Por la naturaleza de las cosas, la sociología sólo debería ocuparse en principio del Derecho positivo, puesto que es el único que origina instituciones comprobables y analizables científicamente. Bajo este punto de vista, las sociologías positivistas del siglo XIX estaban en lo cierto. Sin embargo, no puede imponerse esa prohibición a una sociología jurídica

comprensiva. Es imposible que se desinterese del Derecho natural, si es cierto que puede servir de regla para el comportamiento significativo de los hombres en colectividades determinadas. No ha de pronunciarse sobre la validez de tal Derecho, sino comprender en qué medida este género de creencias ha influido en la vida jurídica. Toda sociología que lo omita se condena a no captar, por ejemplo, el sentido de la actividad religiosa que se orienta según normas del Derecho canónico, ni el de la actividad revolucionaria de finales del siglo XVIII, sin contar que las creencias en un Derecho natural han contribuido a la racionalización del Derecho moderno. Por consiguiente, ignorar este Derecho significa tomar partido por una cierta dogmática contra la ciencia sociológica del Derecho.

Las otras dos distinciones forman el esqueleto de la sociología jurídica de Weber. Se trata, en primer lugar, de la diferencia entre *Derecho objetivo* y *Derecho subjetivo*. En ninguna página nos da la definición concreta de estos dos conceptos. Entiende por Derecho objetivo el conjunto de reglamentos que valen indistintamente para todo miembro de un grupo, en el sentido de que éste forma parte del orden jurídico general. Como observa Grosclaude, su concepción del Derecho subjetivo se aproxima bastante a la expuesta por Jellinek en su *System der subjektiven öffentlichen Rechte* (1892). Se trata de la posibilidad, para un individuo, de reclamar el aparato de coerción para garantizar sus intereses materiales y espirituales. Dicho con otras palabras, los derechos subjetivos otorgan la seguridad a las personas que disponen de un poder sobre otros individuos o cosas (propiedad, por ejemplo); les autorizan a imponer, prohibir o permitir a los demás una conducta determinada. Cabe asombrarse de que Weber conceda un lugar tan importante a estas clases de derechos que no son más que intereses protegidos jurídicamente, ya se trate de la libertad de contratar trabajadores o de la libertad de trabajo del obrero. Sin embargo, no debemos olvidar la línea general de su sociología jurídica: por

una parte, intenta mostrar los diversos procesos que condujeron a la racionalización del Derecho moderno y, por la otra, ilustrar una vez más la singularidad de la civilización occidental. Ahora bien, los derechos subjetivos constituyen un aspecto fundamental de esta civilización, ya que han desempeñado un papel determinante en las transacciones privadas que contribuyeron a la formación del capitalismo moderno. Pertenecen a esta categoría los derechos de la libertad, es decir, las disposiciones que garantizan la seguridad del individuo contra la intervención de terceros, comprendiendo el Estado (por ejemplo, la libertad de conciencia o la de disponer de su propiedad) y, por otra parte, las disposiciones que dejan a discreción de los individuos el derecho a regular libremente y con toda autonomía sus relaciones recíprocas por medio de transacciones jurídicas (libertad contractual). Weber precisa, sin embargo, que la libertad contractual no es ilimitada, debido a que garantiza menos la libertad de los individuos como tales que los contratos que establecen entre sí y en ciertas condiciones definidas. Por lo tanto, no deriva del Derecho, sino del poder político, ya que es probable que un régimen socialista la limitaría singularmente, ya reduciendo el juego del intercambio económico, ya restringiendo la libertad de los obreros en el mercado del trabajo.

La distinción entre *Derecho formal* y *Derecho material* parece la más importante, puesto que condiciona directamente la racionalización del Derecho. Weber entiende por ley formal la disposición jurídica que se deduce lógicamente de las solas presuposiciones de un sistema determinado del Derecho. El Derecho formal es, por lo tanto, el conjunto del sistema del Derecho puro cuyas normas obedecen únicamente a la lógica jurídica, sin intervención de consideraciones exteriores al Derecho. El Derecho material, por el contrario, tiene en cuenta elementos extrajurídicos y se refiere, en el curso de sus juicios, a los valores políticos, éticos, económicos o religiosos. De donde resultan dos maneras de

concebir la justicia: una se atiene exclusivamente a las reglas del orden jurídico —es justo lo que está establecido y conforme a la letra o a la lógica del sistema—, y la otra tiene en cuenta la situación, las intenciones de los individuos y las condiciones generales de su existencia. En el mismo sentido, el juez puede pronunciar un veredicto limitándose a aplicar estrictamente la ley, o bien consultando a su conciencia para comprender lo que le parece más equitativo. La racionalidad del Derecho puede ser, pues, formal o material, lo que quiere decir que nunca será perfecta, ya que todos los conflictos jurídicos nacen del antagonismo insuperable entre estas dos clases de Derecho. La legalidad y la equidad pueden también servir de criterio a una conducta jurídica significativa y ser ambas arbitrarias e irracionales o bien racionales. Resulta claro que una justicia exclusivamente material significaría en su límite la negación del Derecho. Por otra parte, nunca ha existido y sin duda nunca existirá una justicia puramente formal que pueda librarse de toda consideración ajena al Derecho.

Los comentadores de Weber distinguen cuatro idealtipos del Derecho: 1) el Derecho *irracional* y *material*, cuando el legislador y el juez se basan en puros valores emocionales, al margen de toda referencia a una norma, y sólo consultan su propio sentimiento. Al igual que los otros tipos, éste no se encuentra en estado puro, si bien se le parece la justicia dictada por un déspota. De igual modo, la justicia del cadí, o juez musulmán que, sentado en el mercado, parece emitir su fallo sólo en función de su arbitrio. (En realidad, observa Weber, se trata de mera apariencia, ya que el cadí se refiere, por lo menos implícitamente, a las representaciones religiosas o políticas que están en curso en el pueblo.) 2) El Derecho *irracional y formal*. El legislador y el juez se dejan llevar por normas que escapan a la razón, ya que se pronuncian basándose en una revelación o en un oráculo (ordalías). 3) El Derecho *racional* y *material*. La legislación o el juicio se refieren a un libro sagrado

(por ejemplo, el Corán), a la voluntad política de un conquistador o bien a una ideología. 4) El Derecho *racional* y *formal*: la ley y el juicio se establecen únicamente sobre la base de conceptos abstractos creados por el pensamiento jurídico.

A diferencia del Derecho formal, que tiende a sistematizar las normas jurídicas, el Derecho material sigue siendo empírico, ya que, por la fuerza de las cosas, es casuístico. Sin embargo, estos dos Derechos permiten su racionalización: uno basándose en la pura lógica y el otro en la utilidad. No obstante, a pesar de la creciente racionalización, los dos conservan elementos irracionales, por ejemplo, el juramento. Más aún, el jurado como institución penal es la señal más manifiesta de la persistencia de la irracionalidad, como lo prueban los ataques de que es objeto. Unos ven en él un instrumento de la lucha de clases; otros, una ocasión para que sus miembros den libre curso a sus resentimientos, a sus instintos o a sus complejos, mientras que algunos lo consideran como un anacronismo que desafía al progreso entendido como una racionalización de la esfera jurídica. En resumen, pasa por ser una especie de oráculo irracional en manos de profanos, de enemigos de clase o de «perversos». Todas estas críticas realizadas, en principio, en nombre de una mayor racionalidad están expuestas a un nuevo fenómeno: la aparición del psiquiatra, cuyas explicaciones introducen un elemento extra-jurídico hasta entonces desconocido y que pretenden una validez científica. Poco importa el vocabulario que se emplee para reemplazar los conceptos de Derecho formal y de Derecho material, por ejemplo, la oposición entre la creencia subjetiva y la situación objetiva, ya que no se consigue superar el antagonismo de la legalidad y de la equidad. En efecto, en cuanto se cree haber superado la influencia de los elementos religiosos, los factores económicos ponen en jaque la pura racionalidad. Apenas se ha medido su acción cuando los factores políticos o ideológicos perturban la serenidad de las normas. En definitiva, no existe concordan-

cia absoluta entre la pura técnica jurídica y la jusficia ética, aunque sólo sea porque la última está constantemente expuesta a los conflictos inevitables entre la política, el arte, la economía, la religión y la ciencia.

Del Derecho irracional al Derecho racional

Cabe preguntarse con toda razón si la racionalización creciente, que se observa en el orden jurídico, constituye realmente un progreso o un simple perfeccionamiento de la técnica jurídica. A decir verdad, la sociología no ha de preocuparse de tal cuestión. Su misión es comprender el movimiento de racionalización, sin dictaminar un juicio de valor.

Parece probable que el Derecho no nació de sí mismo, sino que fue una respuesta a preocupaciones políticas o económicas (no exclusivamente, como han creído algunos) y sobre todo religiosas. Todo grupo humano, sea cual sea, exige para subsistir que sus miembros se atengan a normas comunes, que pueden coaccionarles si es necesario. Estos usos de carácter coercitivo, provechosos para la actividad común de los interesados, formaron el Derecho y continúan haciéndolo indispensable. No modifica la esencia del Derecho el que, en la actualidad, la reglamentación jurídica se funde en textos de leyes. La ley es el reciente medio técnico de una manera de hacer más antigua. Por lo tanto, es falso decir que el Derecho surgió, por lenta evolución, de costumbres inveteradas. La costumbre pertenecía al Derecho como la ley pertenece a nuestros días, ya que comportaba los dos elementos fundamentales de todo Derecho: la actividad común de los interesados y la coacción. Un ejemplo aclara este fenómeno. El Derecho islámico estaba dividido en cuatro escuelas: malequita, hanefita, chafeita y hanbalita. Sólo ha sobrevivido el Derecho hanefita, ya que se ha beneficiado con la coacción religiosa y política, mientras que los otros se han perdido paulatinamente.

Weber concibe la evolución del Derecho de la manera siguiente:

«Dividida en etapas teóricas del desarrollo, la evolución general del Derecho y del procedimiento lleva desde la revelación carismática del Derecho, por «profetas del Derecho», hasta una creación y descubrimiento empíricos del Derecho, por notables de la toga (creación del Derecho por la jurisprudencia de cautela y los antecedentes judiciales), y de allí, a la concesión del Derecho por el *imperium* laico y los poderes teocráticos y, finalmente, a una elaboración sistemática y especializada del Derecho basándose en una jurisdicción que se desarrolla gracias a una formación literaria y formalmente lógica como obra de sabios (los juristas profesionales). Las cualidades formales del Derecho han evolucionado así en el marco del procedimiento primitivo a partir de una combinación, de un formalismo condicionado por la magia y de una irracionalidad condicionada por la revelación, pasando eventualmente por el rodeo de una racionalidad por finalidad de orden material y no formal, condicionada por elementos teocráticos y patrimoniales, hacia una racionalización y sistematización lógicas y crecientes, debido a la especialización jurídica y de allí —si se consideran las cosas del exterior— hacia una sublimación lógica y un rigor deductivo del Derecho crecientes y, finalmente, hacia una creciente técnica racional del procedimiento.» *

Tomando el testimonio de numerosos documentos históricos, Weber afirma que el Derecho primitivo tenía por lo general un carácter carismático. Era objeto de una adivinación por parte de los profetas del Derecho que interpretaban la voluntad divina, de modo que la obligación de la ley no era obra de la voluntad humana, sino sobrenatural. El temor de Dios daba fuerza a la decisión. Ejemplos de estos son el Decálogo y el Derecho

* Max WEBER, *Rechtssoziologie*, ed. Luchterhand, Neuwied, 1960, pág. 277.

coránico. Según César, Diodoro de Sicilia o Estrabón, los druidas galos realizaban una función legislativa y judicial. Análogos fenómenos hallamos en los países germánicos, en los que el presidente del tribunal no podía manifestar el Derecho, ya que este papel incumbía a los representantes carismáticos: *rachimbourgs, lagsaga* y otros *Gesetzsprecher*. En las sociedades africanas, el sacerdote o el jefe carismático manifiestan el Derecho, aunque hayan perdido importancia las representaciones mágicas. Debemos mencionar también los oráculos, las ordalías, etc. El carácter carismático e irracional del Derecho persiste, si bien en forma atenuada, en los países anglosajones. Por ejemplo, en sus *Commentaries on the law of England* (1765), Blakstone habla del juez inglés como un «oráculo vivo». Lo mismo cabe decir del juez americano, cuyo juicio es una verdadera creación, a tal extremo que se liga su nombre a la decisión que toma. De una manera general, la persistencia del jurado es una supervivencia de la irracionalidad del Derecho.

Por su propia naturaleza, el Derecho carismático primitivo era formal, no en el sentido de la aplicación de una norma general a un caso particular, sino en el de una decisión en forma válida para el caso considerado, independientemente de los intereses o del sentimiento subjetivo de la justicia. Se trataba, pues, no de un formalismo lógico, sino exterior, en tanto que la legitimidad del proclamador del Derecho se fundaba en la sacralidad del acto y en ciertos ritos. Por ejemplo, la *mancipatio* romana exigía del adquirente de un objeto que lo tocara con la mano. En otros casos, los medios mágicos sólo permitían responder a una pregunta planteada correctamente, de manera que la más mínima falta en el enunciado de la fórmula llevaba consigo la pérdida del medio jurídico, a veces la del proceso, o bien anulaba el acto. El formalismo primitivo tenía menos objetivo en establecer una prueba por medio del procedimiento (no se preguntaba si un acto era justo o no, verdadero o falso) que en saber qué parte podía solici-

tar a las potencias sobrenaturales si estaba en su derecho. De ahí el carácter irracional de la decisión, que no se fundaba en la lógica o la prueba, sino que era una respuesta a una pregunta planteada según formas reconocidas. Esta discontinuidad estaba a menudo contrapesada por la existencia de una tradición entendida de la manera siguiente: a la cuestión particular en litigio, que ha sido siempre reglamentada de la forma que Dios ha ordenado, hay que darle una solución análoga. El formalismo así entendido condujo, por la fuerza de las cosas, a la creación de ciertos conceptos jurídicos técnicos, debido a la necesidad de formular exactamente, bajo pena de nulidad, la pregunta que podía dirigirse a los dioses o a los proclamadores del Derecho. Esta técnica rudimentaria contenía, sobre todo, una racionalidad también rudimentaria, que se acentuó cuando en ciertos casos los proclamadores del Derecho pasaron a ser funcionarios o al menos autoridades oficiales.

Esta fue una de las razones de la racionalización progresiva del Derecho. En efecto, al convertirse en personaje oficial, el proclamador del Derecho se convertía al mismo tiempo en un personaje al que se podía consultar y a quien de hecho se consultaba. Se encontraba, por lo tanto, en la obligación de indicar de antemano las soluciones y por consiguiente de coordinar sus respuestas. No tenía ningún interés en contradecirse, sino en hallar una norma al menos empírica que pudiera aplicarla en casos más o menos semejantes. Su mejor garantía era entonces la referencia a las representaciones religiosas en vigor. El resultado fue la creación de una especie de tradición que, por sí misma, era ya una racionalización. Cierto es que el Derecho continuaba siendo objeto de una revelación o de una adivinación, pero al mismo tiempo adquiría un carácter más práctico, lo que reforzaba la racionalización. Consideremos el ejemplo de Roma. La administración de la justicia comportaba dos fases: la primera, llamada *in iure*, se colocaba bajo la responsabilidad del magistrado (pretor), quien organizaba el proceso y precisaba las reglas

y el procedimiento a aplicar; la segunda, llamada *apud judicem*, llevaba aparejada la intervención del juez, persona privada, quien examinaba los hechos y las pruebas y emitía su juicio. Tanto el pretor como el juez se aconsejaban de los jurisconsultos (entre los que formaban parte por tradición uno o varios pontífices). Hasta una época muy avanzada, las *responsa* de estos últimos se emitían como si fueran oráculos. Además, los jurisconsultos podían aclarar a los ciudadanos las operaciones jurídicas y las negociaciones; por último, aunque no tuvieran derecho a defender en juicio —esta misión pertenecía a los *oratores*—, podían favorecer con sus consejos a las partes del proceso. Así, los jurisconsultos se convirtieron en profesionales del Derecho o en lo que Weber llama «notables de la toga». Los documentos más antiguos que poseemos no son más que colecciones de respuestas, sin idea general ni lógica, lo que lleva a Weber a afirmar que el Derecho romano era tal vez menos racional de lo que imaginamos. No obstante, estas colecciones tenían un carácter analítico que sobrepasaba la simple casuística, de manera que, bajo el Imperio, los especialistas del Derecho no tuvieron dificultad alguna en separar los conceptos abstractos susceptibles de facilitar la sistematización y racionalización de las Pandectas.

Dada la limitación de este libro, no es posible detallar los otros tipos estudiados por Weber, ni exponer las comparaciones que hace entre el jurisconsulto romano y el abogado inglés de las *Inns of court*, ligado a una práctica casuística, o con el teólogo jurista que ha intentado racionalizar el Derecho basandose en textos sagrados, de una manera puramente intelectual y lógica, independientemente de cualquier preocupación práctica, ni mostrar las correlaciones y diferencias entre las respuestas del jurisconsulto romano y las *fetwa* del mufti islámico. Es necesario hacer la observación que en esta segunda etapa, dominada por la aparición de los notables y de especialistas más o menos secularizados del Derecho, la racionalización y la sistemati-

zación se acentuaron, aunque subsistió el carácter formal, así como el valor carismático. Conviene también observar que otros factores intervinieron en favor de la racionalización, factores que nada tienen de formal. Se trata de las condiciones materiales de la existencia de las colectividades, tales como la complicación de los intercambios económicos y el desarrollo del procedimiento contractual, los trastornos ocasionados por las guerras y la necesidad de la pacificación de los territorios ocupados, etc. Dicho de otro modo, el aspecto material adquiere idealtípicamente cada vez más importancia, sobre todo bajo la presión del poder político o teocrático.*

Por razones de orden y de eficacia, el príncipe político o hierocrático se vio fatalmente obligado a intervenir en un procedimiento jurídico puramente formal, que funcionaba como un sistema cerrado obediente sólo a su propia lógica. Es cierto que el formalismo jurídico garantiza en general la mayor libertad a los individuos en la defensa de sus intereses, aunque a menudo a expensas de los de la colectividad y a veces contra los del Estado, que garantizan el orden. Era, pues, normal que el poder intentara, por todos los medios, destruir un aparato judicial susceptible de poner en duda las decisiones de la voluntad política y de encontrar un equilibrio lo más razonable posible entre los intereses individuales y los de la sociedad, basándose no en una justicia puramente jurídica, sino ética, económica o social. Lo que buscaron los príncipes patrimoniales fue la elaboración de un Derecho que respondiera a las condiciones materiales y prácticas, dispuesto a sacrificar la precisión jurídica puramente formal. Tal fue el sentido de

* A pesar de repetirnos, insistimos en el carácter idealtípico del análisis de Weber. En efecto, no se trata de interpretar estas fases en el sentido de una sucesión cronológica, sino de una evolución interna del Derecho, como indican los paralelos entre el jurisconsulto romano, el abogado inglés, el teólogo y el mufti islámico. No cabe, pues, confundir la tipología descrita por Weber con la sucesión de las etapas que encontramos en las obras de Augusto Comte o de Marx.

los demagogos en Atenas, del *ius honorarium* y de los métodos pretorianos del procedimiento en Roma, de las capitulares de los reyes francos, de las innovaciones realizadas por los reyes de Inglaterra y el lord canciller, del procedimiento inquisitorial de la Iglesia romana, de la acción del absolutismo real en Francia o, por citar un caso más particular, de la iniciativa del rey Federico el Grande en el asunto relativo al molinero Arnold.

La intervención de los elementos extra-jurídicos de orden político, económico, social o ético, lejos de frenar la racionalización del Derecho, no hace más que contribuir a su progreso, no en el sentido de la justicia formal, sino de la justicia material. Y ello tanto más fácilmente cuanto que la administración del príncipe se relacionaba a sí misma con la aparición de funcionarios cada vez más especializados. Sin eliminar por completo los elementos carismáticos e irracionales (a veces rodeándolos en beneficio del príncipe), el *imperium* político tendía también hacia una mayor sistematización del Derecho material, bajo la presión de las necesidades del orden y de la unidad política que exigían una codificación. Una de las primeras preocupaciones de los príncipes fue establecer un código de procedimiento penal, seguido de un código civil, aunque mucho más tarde como veremos posteriormente. De ello se deriva una secularización del Derecho, mucho más profunda en Occidente que en otras regiones del mundo en las que la tradición mágica y las normas religiosas la obstaculizaban con eficacia. No hay duda de que la supervivencia del espíritu del Derecho romano, con su distinción entre *fas* y *ius*, entre deberes religiosos y obligaciones jurídicas, ejerció gran influencia en la racionalización del Derecho occidental, sin menospreciar la aportación del Derecho canónico que, de todos los Derechos sagrados, fue el más racional, debido a que se basaba en un principio racional heredado de los estoicos, es decir, en el Derecho natural. Ni que decir tiene que la racionalización material del Derecho, bajo la autori-

dad de los príncipes, originó numerosos conflictos, uno de cuyos principales fue la oposición entre el Derecho material preconizado por el poder político soberano y el que preconizaban las órdenes o los feudalismos. Lo cierto es que la racionalización material de esta tercera etapa desempeñó un papel determinante en la medida en que el hilo conductor no fue la norma lógica de la pura legitimidad jurídica, sino la búsqueda de la verdad material con el fin de regular objetiva y equitativamente los conflictos de intereses individuales, así como los que enfrentaban a la colectividad con los individuos.

En el curso de la cuarta etapa asistimos a una vuelta al formalismo, cuyo objetivo fue esta vez conciliar la lógica jurídica y las exigencias materiales de origen extra-jurídico, es decir las libertades individuales y los imperativos colectivos. Este proceso, cuyo origen son los movimientos revolucionarios del siglo XVIII, aún no ha logrado encontrar su centro de gravedad, ya que este nuevo formalismo se inspiró al principio en la doctrina del Derecho natural, caída actualmente en desuso. Diversas concepciones intentaron subsistituir al decadente Derecho natural, tales como el positivismo o el historicismo, aunque sin éxito. En estas condiciones, importa captar todos los efectos prácticos, de los que el más sustancial consiste en la elaboración de códigos civiles en diferentes países. La característica esencial del nuevo movimiento es su renuncia al empirismo y a la casuística, a la preocupación puramente didáctica y al consejo moral, para acrecentar la lógica y la racionalidad interna del Derecho sin excluir los elementos extrajurídicos. Sin embargo, esta aspiración al formalismo es equívoca, a semejanza del socialismo que busca legitimar los derechos del individuo y los de la colectividad. Todos los esfuerzos tienden hacia la eliminación de lo excepcional, tanto de los privilegios debidos al nacimiento o a las funciones como a las jurisdicciones de excepción, aunque al mismo tiempo se compromete abiertamente o no en la vía de una mayor docilidad con respecto a los poderes. El nuevo desarrollo está lejos

de verse libre de contradicciones. Un ejemplo: el Derecho penal no tiene en nuestros días por objeto castigar o vengar un delito, sino que se entrega a la misión de reeducar a los condenados. Sin embargo, al mismo tiempo se milita en favor de un derecho social cuya lógica es contraria al espíritu de la anterior tendencia.

Y, sobre todo, no se llega a vencer el irracionalismo fundamental de los valores, puesto que logra superar su antagonismo. El formalismo queda ambiguo a pesar de todas las especializaciones, debido a que no se puede encerrar la vida en el marco de las prescripciones jurídicas abstractas. Sean cuales sean las intenciones de los juristas, cuando preconizan, por ejemplo, la doctrina del Derecho libre, según la cual el juez no debe aplicar el Derecho sino crearlo, o bien cuando pretenden hallar un patrón objetivo de valor que ponga finalmente en el mismo plano un derecho de aduana y el poder paternal, parece que sólo existe una conclusión capaz de lograr la unanimidad en las actuales condiciones: la coherencia absolutamente lógica y sistemática del Derecho es una ficción, ya que no existe teoría jurídica pura y sin fallos. Por lo tanto, es tan inútil exigir al Derecho que aplique perfectamente normas generales como al lenguaje que respete rigurosamente las reglas gramaticales. Y el papel de la sociología jurídica es precisamente comprender este desfase, así como los conflictos que surgen de la incompatibilidad entre el aspecto formal y el material, es decir, analizar el desarrollo del espíritu jurídico sin dejarse imponer por las querellas dogmáticas de los profesionales del Derecho. En todo caso, la sociología no ha de pronunciarse sobre el valor de esta racionalización, aunque el Derecho actual tenga el peligro de alejar a los profanos de los problemas jurídicos y de cultivar simplemente su ignorancia.

IX. La sociología del arte y de la técnica

Objeto de la sociología del arte

Weber no tuvo tiempo de realizar su proyecto de una sociología del arte. Sólo nos dejó un esbozo de sus intenciones en varios artículos, particularmente en su *Ensayo sobre la neutralidad axiológica*, o en sus conferencias, sobre todo en la que dedicó a la vocación del sabio. A pesar de eso y debido a estos elementos dispersos, podemos formarnos una idea de lo que entendía por sociología del arte y del objetivo que le asignaba.

En primer lugar, como cualquier otra sociología, no ha de emitir juicios de valor. Su papel no es la apreciación estética, aunque el sociólogo deba tener buen gusto y ser sensible a los valores que representan las obras de arte. No obstante, no le conciernen preguntas como las siguientes: ¿Es bueno que existan obras de arte?, ¿tiene sentido el arte? Al igual que el médico, en cuanto tal, no ha de preguntarse si la vida merece la pena ser vivida, el sociológo no ha de responder a esta pregunta: ¿Es el arte el reino del esplendor diabólico, por consiguiente un reino de este mundo vuelto hacia el goce y levantado contra Dios y quizá contra la fraternidad humana en razón de su carácter profundamente aristocrático? El sociólogo parte del hecho de que existen obras de arte. Su misión es comprender por qué y cómo los hombres orientan significativamente su comportamiento según la existencia de tales obras. En suma, acepta como presuposición que la estética tiene una significación para el hombre.

Tampoco ha de pronunciarse sobre un eventual progreso del arte como tal, ya que dicho juicio entra en la

categoría de las evaluaciones discutibles. En efecto, no es cierto que una obra que utilice medios técnicos nuevos o esté concebida con un nuevo espíritu sea, por estas razones, superior a otra que ignora esta técnica y este espíritu. Los primitivos no conocían las leyes de la perspectiva y, sin embargo, sus obras nos emocionan estéticamente tanto como las que se someten a estas leyes. Toda obra de arte ha de ser considerada como «acabada» en sí misma y, como tal, no puede ser superada ni envejecer. Cada persona puede apreciar de manera diferente el arte inca, románico, romántico o moderno; por el contrario, ninguna ciencia, incluida la sociología del arte que es una disciplina empírica, puede por sus propios medios afirmar que una obra acabada es artísticamente superior a otra igualmente acabada. Ninguna teoría estética ha podido salir airosa con la oposición exclusiva entre el arte y el no arte. Cabe considerar una obra como fallida, pero en cuanto su creador esté animado de una voluntad artística, puede interesar al sociólogo, ya que quizá es la primera manifestación de un nuevo procedimiento técnico o de ciertas condiciones que los artistas posteriores han dominado con más éxito. Bajo este aspecto, es oportuno hablar de un progreso, ya que se evita comparar evaluativamente la primera obra y las otras. Dicho de otro modo, el sociólogo admite el juicio sobre estas diferentes obras desde el punto de vista estético y sólo se interesa en la filiación empírica que puede existir entre ellas. De esto no se deduce que un sociólogo o historiador del arte sea «conocedor» en el sentido habitual de este término, aunque manifieste a menudo esta pretensión. No es más que un teórico o un erudito, al igual que el especialista de la tecnología no ha de ser forzosamente ingeniero. Al sociólogo especialista en urbanismo no se le exige ser arquitecto o construir la ciudad ideal. Claro está que nadie puede prohibirle que tenga su opinión sobre la ciudad del mañana, a condición de que tome conciencia de este hecho elemental: al arrogarse la función de re-

formador, deja de ser un sabio, abandona su papel de sociólogo por el de partidario.

Ahora captamos el objeto propio de la sociología del arte, concebida como una disciplina empírica y científica, sometida a las servidumbres de sus presuposiciones. La tarea de un sociólogo no es la de un profeta del arte que redacta manifiestos, sino que consiste sólo en el análisis de las relaciones empíricamente comprobables entre diversas orientaciones de un mismo arte o entre diversas artes o estilos. Este trabajo puede parecer extremadamente modesto y, de hecho, lo es. Por esta razón se le subestima, erróneamente. En efecto, quien renuncia a él y sigue pretendiendo el nombre de sabio es un impostor. Por limitada que pueda parecer la curiosidad científica del sociólogo es menos falaz que la exploración pretenciosa y anecdótica del pretendido conocedor que cree descubrir el secreto del arte, simplemente porque se ha asomado al taller de un artista para informarse sobre los medios exteriores de producción o sobre el estilo. No se trata de despreciar este género de encuestas, siempre que se permanezca en los límites de la sociología que se informa de la técnica y de su evolución, sin hacer valoraciones. La evolución de los procedimientos de creación es una cosa, y otra el cambio de estilo, que no está condicionado exclusivamente por la técnica. Entre la valoración estética y la curiosidad científica del sociólogo, la diferencia es específica. Por otra parte, si bien es importante para el sociólogo del arte captar el sentido de una revolución artística, comete grave error si atribuye estas confusiones únicamente a una convicción de clase. En el curso de una intervención sobre el tema *Técnica y cultura*, con ocasión del Congreso de los sociólogos alemanes en el año 1910, Weber denunció con vigor la confusión entre tema y forma, entre condiciones sociales y medios cuturales. El hecho de que un artista se interese por una categoría de temas, llamados naturalistas por ejemplo, no significa necesariamente que haya descubierto un nuevo sentido de las formas. Además, es simple tontería creer que

el proletariado no comprende, ni puede comprender, más que un género o un estilo determinados. Tomemos un ejemplo en la literatura. La mayoría de los obreros aplauden las piezas de Schiller y son perfectamente indiferentes al naturalismo. Cabe deplorar este desfase, pero el papel de la sociología del arte no es intervenir en este conflicto, si quiere continuar siendo una ciencia. Más exactamente, afirmar que una determinada capa social no puede y no debe comprender más que una forma artística determinada, es no entender nada del arte ni de la sociología.

Fiel a su idea directriz, Weber intenta determinar con respecto al arte la singularidad del racionalismo de la civilización occidental. Resulta innegable que por este camino corre el peligro de abrir la puerta a los juicios de valor, es decir, de enfrentarse con su principio de la neutralidad axiológica. Sin embargo, se guarda muy bien de proclamar la superioridad intrínseca de nuestra civilización sobre las otras, ya que, según afirma, la diferenciación no significa ni implica forzosamente el proceso. El Occidente logró, gracias a su más avanzada técnica racional, mejorar las condiciones de la vida artística, sin que quepa decir que ha resuelto de manera más satisfactoria las cuestiones últimas del arte.

En este mismo sentido, cuando Weber compara por ejemplo el arte románico, gótico y renacentista, se abstiene de toda valoración estética de estos estilos. Su problema es comprender las razones y consecuencias de la solución técnica que estos estilos han dado de ciertos problemas de construcción. El arte gótico, por ejemplo, consiguió vencer la dificultad técnica de la curvatura de espacios cuadrados, gracias a la construcción de contrafuertes destinados a repartir el empuje de la bóveda en aristas, mientras que el arte del Renacimiento se orientó más bien hacia los problemas técnicos de la construcción de cúpulas. La sociología del arte tiene por objeto precisar estas diversas soluciones, captar el entusiasmo que cada una de ellas despertó en el alma de los constructores y hacernos comprender cómo dieron un

nuevo «sentido» al cuerpo, es decir, a diversificar la técnica de la escultura. Intenta explicar también las relaciones posibles entre estas técnicas nuevas y los motivos, sociológicos o religiosos, que inspiraron a los artistas de estas diversas épocas. Al exponer estas cuestiones cumple su cometido, en la medida en que permanece fiel a sus presuposiciones de disciplina empírica. En estas condiciones, la referencia a la particularidad de la civilización occidental sirve únicamente de «relación con los valores» en el sentido definido antes; su objetivo es caracterizar el tema tratado y facilitar la distinción entre lo que es históricamente esencial o secundario. No se trata de pronunciarse sobre las cualidades artísticas de las obras; en efecto, si bien una diferenciación de este género puede significar un enriquecimiento, puede también ser sólo un empobrecimiento de las formas. La sociología del arte se saldría de los límites de su competencia si quisiera evaluar el sentido de las formas propias de los diversos estilos ó incluso de la diferentes civilizaciones para proclamar la superioridad intrínscea de una con relación a las otras.

El ejemplo de la música

Podemos formarnos una idea bastante completa del sentido que Weber pensaba dar al análisis de la sociología del arte si consideramos el ejemplo de la música. Al día siguiente de su muerte, entre la masa de papeles que dejó, se halló un texto bastante largo, escrito sin duda hacia 1910 y cuyo título era el siguiente: *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik* (*Los fundamentos racionales y sociológicos de la música*). Dicho texto fue publicado en 1921 por el musicólogo Th. Kroyer y englobado en la segunda y tercera ediciones de *Economía y sociedad*. Al igual que en otras obras suyas, éste es un fragmento de un estudio más amplio e inacabado. Weber solo redactó la parte dedicada a los fundamentos racionales y se detuvo en el umbral

de la parte que debía tratar de los fundamentos sociológicos. Se trata de un texto muy difícil de leer, no sólo porque discute los principios musicales de la civilización bizantina, islámica, hindú o china, sino porque supone en el lector una profunda y exacta información sobre solfeo y armonía. Puesto que carecemos de esos conocimientos, nos limitaremos a exponer las grandes líneas del pensamiento de Weber, señalando los problemas que plantea y que desarrolló con mayor brevedad en las páginas dedicadas a la música en su *Ensayo sobre la neutralidad axiológica.*

La octava sólo puede descomponerse en dos intervalos de intensidad desigual, que son el de la quinta y la cuarta: tal es, según Weber, el punto de partida de la racionalización de la música. Sobre esta base discute los problemas de la música moderna (la de su época) e insiste en el problema de la tonalidad y de sus consecuencias, es decir, la consonancia y la disonancia, para comprobar que toda racionalización de la música, fundada en el principio del acorde, manifiesta una tensión permanente con respecto a las realidades melódicas y que en sí misma contiene toda clase de irracionalidades debido a la posición no simétrica de la séptima. Estos datos le dan ocasión para examinar las posibilidades de mejorar el sistema de los intervalos. Con este fin ilustra su análisis con ejemplos tomados a la música más antigua de China y del Japón, de Java y de Camboya, de Persia, de Arabia, de Grecia hasta la época bizantina e islámica, e incluso del Africa negra y de los papúas. Lo que le interesa es el *ethos* particular que se halla ligado a la pentatónica y la preferencia que ésta daba al paso para evaluar la distancia musical y evitar las dificultades del medio tono. En estas condiciones, se comprende que la música china, griega o la de las primeras iglesias cristianas sintieran poca simpatía por la gama cromática, aunque no les fuera desconocida. Cabe comprobarlo en la música clásica griega y en sus divisiones en diatónica, armónica y cromática. De pasada, Weber discute la conocida tesis de Helmholtz, y observa el error de des-

preciar la racionalización de la música antigua, como si no hubiera sido más que un caos de movimientos, sin obedecer a ninguna clase de regla. Del mismo modo es falso decir que la tonalidad es una particularidad moderna, ya que tal como han demostrado Etumpf, Gilmann y Filmoore, la música india y ciertas músicas orientales poseían al menos su sentimiento.

Cualquier análisis del desarrollo de la música en estas épocas ha de tener en cuenta la influencia que ejercieron el lenguaje, el ritmo y la danza, tanto sobre la articulación como sobre la formación del tono. En todo caso, con la racionalización de los intervalos la «memoria musical» comenzó a desempeñar un papel. Es preciso prestar atención, sobre todo, a la importancia de los elementos prácticos (por ejemplo, los exorcismos de carácter médico) en la racionalización de la música: su papel era al menos tan decisivo, si no más, que el de la investigación teórica; también hay que tener en cuenta la intervención de tendencias místicas (algunos instrumentos estaban reservados a glorificar a un dios determinado), de modo que la música constituía en cierta medida no sólo un arte sacro, sino también un arte secreto. Un análisis sociológico no debe olvidar estos aspectos y retener sólo la simple evolución técnica. Al igual que en todos los terrenos; en el desarrollo de la música se comprueba también una constante interacción de las actividades humanas.

La verdadera racionalización de la música no se realizó, sin embargo, más que con su formación como arte autónomo, practicado por motivos puramente estéticos. Se dio este paso con la toma de conciencia de la tonalidad; también en este aspecto las razones puramente técnicas fueron a menudo menos determinantes que los motivos prácticos, en particular la necesidad de agrupar los tonos para acordar los cantos e instrumentos musicales que servían de acompañamiento. Se plantea la siguiente pregunta: ¿en qué consistía igualmente, en la época de la racionalización melódica, el significado de la sucesión de los tonos y cómo se expresaba al nivel

del sentimiento musical lo que corresponde a lo que entendemos por tonalidad? Weber responde de manera extremadamente técnica basándose en los trabajos de Stumpf y de su escuela, así como en los de Hornbostel. Sería muy largo entrar en todos los detalles; nos limitaremos a examinar una de sus consecuencias, es decir, la música a varias voces. Se trata de un fenómeno característico del desarrollo de la música en Occidente.

A decir verdad en casi todas partes existió una polifonía popular, pero a diferencia de lo que ocurrió en otras regiones geográficas que se encaminaron hacia una racionalización a partir de una división no perfecta de los intervalos (lo más frecuente, una división de la cuarta), la música occidental se basó en la división armónica de la quinta. En su *Ensayo sobre la neutralidad axiológica,* Weber insiste en la importancia del descubrimiento de las propiedades de la tercia y de su significación armónica como elemento del acorde perfecto, que llevó a los técnicos de la música al hallazgo de la cromática armónica y a la distinción entre buenas y malas medidas. La singularidad del Occidente reside en el hecho de que, en los intervalos melódicos, se sustituyó la cromática de los intervalos armónicos, lo que significa que de una música de varias voces se pasó a una armonía por acordes de varias tonalidades. El verdadero avance en la racionalización consistió, pues, en lo que técnicamente se llama la polifonía y en el estudio del contrapunto que es su consecuencia. Esta particularidad es específica de la cultura musical del Occidente. El verdadero desarrollo del estudio del contrapunto comenzó en el siglo XV, aunque sus premisas se encuentran en los monjes misioneros de la alta Edad Media, lo que significa que particularidades muy concretas, condicionadas sociológicamente por la religión, originaron el racionalismo musical del Occidente. Al examinar el alcance de las luchas que provocó la noción de contrapunto hasta la época moderna, Weber insiste en las consecuencias inmediatas de esta nueva técnica, sobre todo en los aspectos primitivos del canon, de la fuga y del falso bordón.

A este descubrimiento fundamental se unieron otros que condicionaron también la racionalización de la música occidental. En primer lugar, debemos citar la invención de la escritura musical moderna a base de notas. En efecto, sin ella no sólo hubiera sido inconcebible cualquier composición moderna, sino que hubiera sido imposible su transmisión o reproducción repetida. En todas partes se encuentran tentativas de escritura, pero todas dejan amplio margen a la improvisación y al arbitrio de los ejecutantes. No son racionales. Cabe pensar que la introducción de la escritura musical eliminó las alteraciones melódicas y las formas de la irracionalidad. No fue así debido a la voluntad de los compositores que hubieron de mantener elementos irracionales para salvaguardar sus posibilidades de expresión. Por consiguiente es erróneo atribuir las irracionalidades subsistentes en la música actual a la persistencia de ciertos rasgos de la música antigua, ya que, por el contrario, son intencionadamente buscadas.

En segundo lugar, la racionalización de la música occidental se debió a los medios utilizados por los músicos: por una parte, los instrumentos musicales (racionalización por vía externa) y, por la otra, el temperamento (racionalización por vía interna). En opinión de Weber, este último fue la última palabra en la evolución de la música armónica por acordes. A este respecto discute las concepciones de A. Schlik y remite a J.-S. Bach. En lo relativo a los instrumentos, en todas partes ejercieron una influencia preponderante en el desarrollo de la música. Weber analiza algunos ejemplos de la música china, árabe y de la América central y comprueba que si unas acordaban los instrumentos según los sonidos naturales (racionalización por evolución interna), las otras practicaban orificios en los instrumentos por razones exteriores de simetría ornamental y sometían los sonidos a esa restricción externa (racionalización por motivos de construcción estética). Weber concede la mayor atención a los instrumentos de cuerda, principialmente al órgano, clavecín y piano. Señala que, para la sociología, los ex-

perimentos y los ensayos son tan importantes como las obras más completas y acabadas. Estudia con detalle la evolución del órgano desde Arquímedes hasta el alba de los tiempos modernos, así como la del clavecín y la del piano. Por otra parte, los experimentos musicales, en el curso del siglo XVI, condicionaron ampliamente el desarrollo del movimiento experimental en las ciencias de la naturaleza.

Paralelamente al análisis de la evolución técnica, proporciona datos sobre los aspectos sociológicos. Por ejemplo, desde su origen, el órgano fue un instrumento festivo, tanto en la Corte de los emperadores romanos como en la de los bizantinos y estuvo, y en gran medida sigue estándolo, a disposición de la música religiosa más que de la música profana. El clavecín y el piano, por el contrario, fueron los instrumentos privilegiados de la burguesía de la Europa septentrional. Con estas consideraciones acaban sus *Fundamentos racionales y sociológicos de la música*, es decir, en el momento en que parecía que el análisis puramente sociológico iba a anteponerse al de la racionalización técnica. Por ciertas alusiones contenidas en otras obras de Weber, sabemos que concedía gran importancia a este aspecto sociológico. Por ejemplo, la racionalización de la medida del paso de danza fue, en su opinión, el origen de formas musicales condicionadas por la vida de sociedad en la época del Renacimiento, que desembocaron en la sonata. Al parecer, su intención era mostrar que el desarrollo racional del arte contribuyó más de lo que se cree a la racionalización de la sociedad moderna.

Resumen sobre la técnica

A veces uno se asombra de que Weber no dedicara un estudio o una obra concreta al problema de la técnica. No obstante, sería erróneo considerar esta laguna como fallo de su pensamiento. Por el contrario, la evolución y las consecuencias del fenómeno técnico están

analizadas en casi todas sus obras, ya que constituyen uno de los factores determinantes de la creciente racionalización de las sociedades en todos los terrenos, tanto en el económico, como en el religioso o artístico. Incluso parece que Weber fue uno de los sociólogos contemporáneos que más insisitieron en el papel capital de la técnica, no sólo en lo relativo a la racionalización ya observable, sino también en lo que concierne a la de las sociedades futuras. En efecto, estas últimas corren el peligro, según él, de quedar dominadas por la técnica. Sus análisis del fenómeno burocrático y de su desarrollo previsible en los eventuales regímenes socialistas nos lo demuestran, al menos indirectamente. Dada la prolijidad con que emplea el concepto de técnica (lo encontramos casi en cada página de sus escritos sociológios), convendría hacer, previamente a toda interpretación, una recensión monográfica de los diferentes sentidos que dio a esta noción, así como a sus posibles aplicaciones. Veríamos entonces que se trata de una de sus nociones centrales, como se ha podido observar en el curso de esta obra. Una vez realizado este trabajo cabe precisar claramente cuál fue, a su juicio, la influencia del elemento técnico en la diferenciación de las civilizaciones y en el movimiento del mundo moderno. Si Weber no dedicó un estudio especial a la técnica se debe a que, en el curso de sus investigaciones, la encontraba en todas partes. Se le presentaba como un fenómeno social sólo precisable en función del problema o de la civilización considerados, y no abstractamente como entidad en sí misma. Por esencia, es de naturaleza dialéctica y no ontológica. Al igual que la historia, escapa por este hecho a la toma de conciencia idealtípica. Por otra parte, estas dos nociones tienen un estatuto bastante análogo.

Weber expresó su opinión sobre la técnica en general en su ya citada intervención sobre *Técnica y cultura*, durante un Congreso de la Asociación alemana de Sociología. Discutió, en primer lugar, la aplicación que dio Marx a esta noción, quien, por lo demás, no la definió claramente, de donde derivan las múltiples confusiones

del marxismo en particular con respecto a la idea de que la tahona originó el feudalismo y el molino de vapor el capitalismo. Tal afirmación no explica la economía, ya que ésta no es más que una construcción tecnológica de la historia. En efecto, la época de las tahonas, que llegó hasta el umbral de la era contemporánea, sólo se comprende de verdad con la intervención de otros factores que nada tienen de técnicos. Esta manera de combinar dos fenómenos, el de la técnica y el de la política o economía, para establecer una relación causal determinante, no se justifica científica ni siquiera históricamente. La explicación tecnológica del marxismo es discutible por esta razón, a pesar de la flexibilidad dialéctica de las relaciones entre la infraestructura y las superestructuras.

No es cierto que una misma técnica produzca o condicione el mismo tipo de economía. Un ejemplo lo mostrará claramente. El capitalismo no es en modo alguno un fenómeno moderno correspondiente a una etapa histórica de la evolución de una civilización, en el sentido de ser el sucesor necesario de una etapa anterior. La prueba es que encontramos este tipo de economía en la Antigüedad y en otras civilizaciones cuyo desarrollo económico y cultural fue muy diferente del nuestro. Además, debido a la exactitud de nuestros conocimientos históricos, sabemos que el antiguo capitalismo alcanzó su apogeo en el momento en que se detuvo el desarrollo técnico de la Antigüedad. Cabe hacer análogas observaciones con respecto a la tesis de los tecnólogos no marxistas, quienen pretenden que, en la actualidad, el desarrollo capitalista y el de la técnica van tan a la par que el elemento técnico ha de ser considerado como el factor exclusivo del desarrollo cultural. Semejante afirmación seguirá siendo gratuita mientras no sea objeto de una investigación sociológica precisa. Solamente una vez realizado este trabajo de investigación, cabe decir si esta correlación es exacta o no y afirmar en consecuencia que el desarrollo de la cultura contemporánea difiere totalmente del que conocemos de otras épocas. Por el momento, se trata sólo de un problema y no de una certeza.

Por otra parte, sería asombroso que la técnica pudiera desempeñar el papel de un factor causal exclusivo o incluso de elemento determinante en último análisis, cuando las tesis análogas que atribuyen la misma función a la religión o a la economía se han hundido ante el análisis riguroso de los hechos. ¿No se ha creído que el descubrimiento de procedimientos o de técnicas nuevas llegaría incluso a modificar por completo el sentido fundamental del arte y hacer inútil toda intuición y originalidad creadoras? Ahora bien, un cambio de estilo en el terreno artístico nunca ha estado determinado únicamente por factores técnicos; además, la parte técnica que necesita un artista para crear una obra, se la da él mismo sin dejarse someter por la civilización técnica. Sigue siendo dueño de elegir su método, colores o palabras. De manera general, cualquiera que sea la civilización, y la civilización puramente técnica no lo desmentirá, los elementos extremadamente heterogéneos entre sí concurren a dar al arte su sentido, y no sólo gran número de ellos son extraños a toda preocupación técnica, sino que a menudo son de naturaleza irracional. La causalidad es una relación muy compleja cuyos encadenamientos son muy diversos y van ya en el sentido de una determinación de la política por la economía o inversamente, ya en el de una determinación de la religión por la política e inversamente, o bien de la religión por la economía e inversamente, etc. Parece, pues, inútil esperar a que llegue un día en que se establezca un criterio definitivo que dé completa satisfacción a nuestra curiosidad o a nuestro saber.

Por último, se plantea el siguiente problema: ¿qué hemos de entender, en el fondo, por técnica? ¿Podemos darle una definición específica? Por ejemplo, ¿consiste únicamente en una manera determinada de utilizar los bienes materiales? En efecto, empleamos este concepto en acepciones tan diversas que al final se hace ininteligible, puesto que permite caracterizar cualquier cosa, tanto un simple paseo como la actividad de un obrero o la manipulación de una máquina. Al igual que la distinción

entre arte y no arte no basta para captar el fenómeno estético en su esencia, la propuesta hecha por ciertos tecnólogos de llamar no técnica a todo lo que no es técnica no puede servir de hilo conductor de una reflexión consecuente. Una de las tareas de la sociología consiste en precisar este término de la manera más unívoca posible, en el marco de la investigación emprendida, con el fin de evitar las confusiones e ingenuidades que la filosofía del químico Ostwald, por ejemplo, vulgarizó cuando intentó reducir a la pura técnica y a las leyes de la energía todos los valores humanos, incluso los intelectuales o ideales.

En opinión de Weber, la técnica no escapa más que cualquier otra actividad humana a la tensión y al antagonismo de los valores propios de toda civilización. Aunque se trata de uno de los factores esenciales, e incluso quizá el más importante en el movimiento de creciente racionalización que comprobamos en nuestros días, no logrará vencer el peso de lo irracional. En cierto sentido, la posición de Weber frente a la técnica se liga con la que adopta ante la metodología: corre el peligro de originar una intemperancia que desestime, en nombre de un determinismo masivo, la multiplicidad de los posibles puntos de vista que tiene el hombre para conocer y actuar. A la larga, debido a que el proceso de racionalización no puede prever su propio límite, carece de sentido hablar de una perfección absoluta del punto de vista técnico. El genio humano desborda inevitablemente sus propias obras. Más aún, el hombre sólo realiza lo posible debido a que intenta sin cesar lo imposible, de modo que su tarea es indefinida.

Conclusión

A lo largo de esta exposición de la sociología de Weber nos hemos visto obligados, por la fuerza de las cosas, a resumir imperfectamente largos textos y olvidar los matices del pensamiento del autor, para trazar solamente las grandes líneas de su desarrollo sociológico. Por ejemplo, podríamos haber dedicado una sección especial a la sociología de la moral, aunque Weber la trató conjuntamente con la sociología religiosa y la sociología económica. Nos hemos limitado, asimismo, a mencionar la sociología de la educación, debido a que en nuestro autor sólo se encuentran alusiones a ella. Cabe también observar que intentó bosquejar, aunque sin elaboración lógica y reflexiva, una sociología del conocimiento con el título de «sociología de la ciencia». Tres o cuatro años después recogieron esta idea uno de sus alumnos, Karl Mannheim, y Max Scheler. Las preocupaciones de Weber y las orientaciones de sus investigaciones son tan diversas que abren a los lectores posibilidades siempre nuevas.

Conviene insistir en un punto que se desprende de la exposición que acabamos de hacer. Para Weber, la sociología no es la ciencia de lo social como tal. En efecto, este último concepto es tan vago y su significación tan indeterminada, que resulta incapaz de definir por sí mismo la especificidad de una investigación. Así lo explica Weber en su estudio sobre la *Objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales*: «La creencia que señala como tarea de un trabajo científico progresivo remediar la unilateralidad de la óptica económica, dándole la envergadura de una ciencia general de lo social, tiene un defecto capital: el punto de vista de lo "social", es decir, el de la relación entre los hombres, sólo posee

suficiente precisión para delimitar los problemas científicos si va acompañado de cualquier predicado que determine su contenido. De lo contrario, lo social, considerado como objeto de una ciencia, podría abarcar tanto la filología como la historia de la Iglesia y de todas las disciplinas que se ocupan del más importante elemento constitutivo de la vida cultural, es decir, del Estado.» En un sentido, toda ciencia humana se ocupa de una u otra manera de lo social. La sociología no es más que uno de los posibles puntos de vista del análisis, al lado de los que plantea la ciencia política, la economía, la ciencia jurídica o la etnología. De manera más precisa, debido a que es una disciplina que utiliza el método causal y el método comprensivo, intenta explicar ciertas conexiones sociales y comprender la actitud significativa que adopta el hombre ante el desarrollo histórico y empírico de los diversos encadenamientos y correlaciones dados en la sociedad.

Por falta de espacio no hemos podido incluir las críticas que ha originado la obra de Weber. Algunas están plenamente justificadas, por ejemplo, las relativas a su definición del Derecho y a ciertas relaciones entre el capitalismo y el protestantismo, etc. Otras lo están menos, sobre todo cuando intentan desacreditar el trabajo de Weber debido a que comporta cierto número de inexactitudes. Fue el primero en reconocer estas insuficiencias, ya que no siempre disponía de todos los elementos relativos a la cuestión tratada. En todo caso, resulta ridículo rechazar un método a causa de algunas deficiencias en la información. En cuanto a los que oponen a Weber los descubrimientos más recientes, que no pudo conocer, e intentan empañar su obra por este hecho, sólo cabe responderles con estas palabras de Weber: «Por el contrario, en el terreno de la ciencia, todos saben que su obra envejecerá al cabo de diez, veinte o cincuenta años... Toda obra científica "acabada" no tiene más sentido que originar nuevas cuestiones: exige ser "superada" y envejecer. Quien quiera servir a la ciencia ha de resignarse a esta suerte.» Sus censores tampoco escapa-

rán a este destino común a todos los especialistas de las ciencias humanas y sociales.

La influencia de un autor se mide por el número de traducciones que alcanza su obra. El primer libro de Weber que se tradujo lo fue al ruso el año 1904. Fue su ensayo sobre los *Fundamentos sociales de la decadencia de la cultura antigua*. También al ruso, ya en la época soviética, en 1923, pasaron la *Wirtschaftsgeschichte* y su *Herrschaftssoziologie*. Las traducciones anglosajonas, aunque más tardías, son las más numerosas. Por lo tanto, es normal que su pensamiento haya ejercido gran influencia en Norteamérica, aunque muchas interpretaciones no son dignas de confianza, debido sin duda al particular sesgo espiritual de los emigrantes alemanes que introdujeron su obra. Donde más conocida es su obra es en Italia, España y el Japón. En Francia, su influencia fue al principio débil. Gracias a los trabajos de R. Aron, poco antes de la última guerra, su filosofía y sociología se impusieron a los especialistas de las ciencias humanas. Confiemos en que las traducciones aparecidas recientemente, y las que están a punto de publicarse, contribuirán a que su obra se conozca de manera más profunda.

En su patria, Alemania, su obra origina un fenómeno curioso. Muchos universitarios alemanes se enorgullecen del prestigioso título de alumnos de Weber, lo que no deja de ser asombroso si se recuerda que abandonó la enseñanza en 1903 y no volvió a ella hasta 1920, pocos meses antes de su muerte. El hecho es que el nombre de Weber se respeta y venera a condición de no profundizar en su obra, que está considerada como un monumento para ver desde lejos, como si el autor pudiera ser «molesto» si se le conociera de muy cerca. Cierto es que se estudia su teoría del conocimiento. Sin embargo, en cuanto un escritor analiza de cerca su pensamiento político o sociológico, como Mommsen, por ejemplo, provoca diversos movimientos. Se tiene la impresión de que, al renegar la neutralidad axiológica de Weber, la actual sociología alemana adopta a este res-

pecto una posición de repliegue, debido a que evita plantear el problema político, que obsesionó a Weber durante toda su vida. A excepción de algunos autores, se intenta construir una sociología «inofensiva», que no hiera a nadie, que no remueva ninguna idea, y que se refugie en los gráficos y estadísticas. De esta manera la gran tradición sociológica alemana, no sólo la de Weber, sino también la de Tönnies o de Simmel, ha sido lanzada por la borda. Cabría escribir un estudio sociológico sobre la actual sociología alemana, basándose en la teoría de las motivaciones que Weber empleó con tanta maestría en la *Etica protestante y espíritu del capitalismo.* Sin embargo, ¿para qué? Weber se ha convertido en un autor universal.

Bibliografía

I. Estudios generales

Aron (R.), *La philosophie critique de l'histoire*, 2.ª edic., París, 1950.
Baumgarten (E.), *Max Weber. Werk und Person*, Tubinga, 1964.
Bendix (R.), *Max Weber. An intellectual Portrait*, Nueva York, 1962.
Fleischmann (E.), *De Weber à Nietzsche*, «Archives européennes de Sociologie», t. V, 1964.
Jaspers (K.), *Max Weber, Politiker, Forscher und Philosoph*, 3.ª edic., Munich, 1958.
—*Max Weber zum Gedächtnis*, número especial de la «Köln. Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 1963.
Mettler (A.), *Max Weber und die philosophische Problematik in unserer Zeit*, Leipzig, 1934.
Parsons (T.), *The structure of social Action*, Glencoe, 1940.
Strauss (L.), *Droit naturel et histoire*, París, 1954.
Troeltsch (E.), «Gesammelte Schriften», t. III, *Der Historismus und seine Probleme*, Tubinga, 1922.
Weber (M.), *Max Weber, Ein Lebenbild*, Tubinga, 1926.
Weinreich (M.), *Max Weber, l'homme et le savant*, París, 1938.

II. Estudios especiales

Antoni (C.), *La logica del tipo ideal di Max Weber*, «Studi germanici», III, 3, 1939.
Becker (H.), *Culture case study and idealtypical method, with special reference to Max Weber*, «Social Forces», XII, 3, Baltimore, 1934.
Bennion (L.), *Max Weber's methodology*, 1934.
Bienfait (W.), *Max Weber's Lehre vom geschichtlichen Erkennen*, 1930.

FECHNER (E.), *Der Begriff des kapitalistischen Geistes bei Sombart und Weber*, «Weltwirtschaftliches Archiv», 1929.
MOMMSEN (W.), *Max Weber und die deutsche Politik*, Tubinga, 1959.
OPPENHEIMER (H.), *Die Logik der soziologischen Begriffsbildung*, 1925.
PFISTER (B.), *Die Entwicklung zum Idealtypus*, 1928.
SCHAAF (J.), *Geschichte und Begriff*, Tubinga, 1946.
SCHELTING (A. von), *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1934.

III. ESTUDIOS SOBRE EL SOCIÓLOGO

ARON (R.), *La sociologie allemande contemporaine*, París, 1950.
FLUG (O.), *Die soziologische Typenbildung bei Max Weber*, tesis, Gotinga, y «Jahrb. der philos. Fakultät Göttingen», 1923.
GRAB (H.), *Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers*, 1927.
HEYMANN (F.), *Die Polarität in der verstehenden Soziologie Max Webers*, tesis, Francfort, 1924.
HONIGSHEIM (P.), *Max Weber als Soziologe*, «Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie», 1921.
MISES (L.), *Soziologie und Geschichte*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», t. 67, 1932.
OPPENHEIMER (F.), *Richtungen der neuen deutschen Soziologie*, 1928.
RONAI (Z.), *Max Webers soziologische und sozialpolitische Bedeutung*, «Arbeit und Wissenschaft», Viena, t. III.
ROTHACKER (E.), *Webers Arbeiten zur Soziologie*, «Vierteljahrheft für Soziologie», t. 16, 1922.
SINGER (K.), *Krisis der Soziologie*, «Weltwirtschaftliches Archiv», 1920.
SPANN (O.), *Bemerkungen zu Webers Soziologie*, en «Tote und Lebendige Wissenschaft», 1928.
WALTER (A.), *Max Weber als Soziologe*, «Jahrbuch für Soziologie», 1926.
WILLBRANDT (R.), *Kritisches zur Webers Soziologie*, «Kölner Vierteljahrhefte für Soziologie», t. V, 1926.
—*Weber als Erkenntniskritiker der Soziologie*, «Zeitschrift für Statistik», 1925.

WINKELMANN (J.), *Die Herrschaftskategorien der politischen Soziologie und die Legitimität der Demokratie*, «Archiv für Rechts - und Sozialphilosophie», 1956.

IV. OBRAS DE MAX WEBER PUBLICADAS EN CASTELLANO

Economía y sociedad, Fondo de Cultura Económica, México. Prólogo de José Medina Echevarría. Trad. del alemán: Eugenio Imaz, José Medina Echevarría, Eduardo García Máynez, Juan Roura Parella y José Ferrater Mora. Primera edición, 1944. Segunda edición, 1964, con un Apéndice sobre «Los fundamentos racionales y sociológicos de la música» traducido por Carlos Gerhard. 2 volúmenes.

Historia económica general, Fondo de Cultura Económica, México. Trad. del alemán de Manuel Sánchez Sarto. Primera edición, 1942. Tercera edición, 1961.

La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Revista de Derecho Privado, España.

Índice

Max Weber, sociólogo, economista, político teórico, historiador del derecho y de los aspectos sociales de la religión, ha investigado los aspectos más diversos de la Antigüedad, de la Edad Media, de la época de la Reforma y de los tiempos modernos. En un principio estuvo muy influido por el marxismo, pero más adelante su obra puede considerarse como un examen crítico de éste. El profesor Julien Freund realiza un profundo estudio de los aspectos sociológicos de la obra de Max Weber —que tanta influencia ha ejercido en la sociología contemporánea— deteniéndose especialmente en su metodología y en algunos aspectos determinados, como la sociología económica, la religiosa, la del arte y la técnica, etc.

